Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Vierundvierzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1862.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber Natur und Gnade.

Mit Rücksicht auf die Theorien von J. Kleutgen und Dr. M. J. Scheeben.

Von Prof. Dr. Schmid in Dillingen.

Die verschiedenen Fragen, welche die Gegenwart bewegen, concentriren sich offenbar in der Hauptfrage über das Verhältniß von Natur und Gnade. Die principiellen Grundanschauungen, die hier von maaßgebender Art sind, können nie genug in Erwägung gezogen werden. Einige Gedanken hierüber möchten darum nicht als überflüssig erscheinen! Diese Gedanken wollen wir, um ihnen eine zeitgemäße Form und Beziehung zu geben, an einige literarische Erscheinungen der neuesten Tage anknüpfen! Was böte sich zu diesem Zwecke nun geeigneter dar als Kleutgens „Theologie der Vorzeit“ und die im Geiste derselben gehaltene neueste Schrift von Prof. Dr. M. J. Scheeben über „Natur und Gnade“ (1861)? In lichtvoller, klarer Ordnung hat J. Kleutgen im zweiten Bande der

„Theologie der Vorzeit" [1]) die tiefern Anschauungen der hl. Schrift, der Väter und der großen Scholastiker über das Grundverhältniß von Natur und Gnade herausgestellt. Dr. Scheeben hat sich zum Zwecke gesetzt, jene Anschauungen „in der Form einer speculativen Entwicklung" (S. VII) mehr ins Detail hinein zu verarbeiten und durch eine seelenvolle Mystik zu beleben. Ist ihm dieses auch gelungen, so erreicht seine Darstellung doch an äußerlich-scholastischer Klarheit und durchsichtiger Ordnung die Darstellung Kleutgens nicht. So sehr nun die positiv-theologischen Grundanschauungen Kleutgens, so sehr die theologisch-mystischen Erörterungen Scheebens über das Verhältniß von Natur und Gnade mit Freuden begrüßt werden müssen, so ist es uns doch unmöglich, den damit in Verbindung gesetzten philosophischen Anschauungen und Darlegungen uns ebenso ungetheilt hinzugeben. Den oft irrthümlichen Bestrebungen des modernen Geistes gegenüber ziehen sich beide in eine etwas strenge Scholastik und Thomistik zurück, also zwar, daß sie zuweilen sogar letztere in der ganzen Größe und Kühnheit ihres Gedankens nicht heraustreten lassen. Kommende Zeilen versuchen es nun, von einem theilweise verschiedenen philosophischen Standpunkte aus die nämlichen theologischen Grundanschauungen zur Geltung zu bringen, soweit es bei gedrängter Darstellung möglich ist. Außer der Thomistischen und Scotistischen Richtung dürfte namentlich auch den Platonisirenden Richtungen der patristischen Periode und der

1) Unter den verschiedenen Abhandlungen Kleutgens über „Theol. d. V." und „Philosophie d. V." können hier nur die im zweiten Bande der Th. d. V. enthaltenen Abhandlungen ins Auge gefaßt werden. Sie zeichnen sich vorzüglich aus durch theologische Gründlichkeit und Gediegenheit.

frühmittelalterlichen Scholastik und Mystik vollere Rechnung zu tragen sein. Ein Rückgang aus der modernen Philosophie und ihren revolutionären Bewegungen zur „Philosophie der Vorzeit", zur Thomistischen insbesondere ist allerdings eine unabweisliche Nothwendigkeit, aber nicht, um in letzterer sich zu fixiren, sondern um von ihr wieder voranzugehen in ruhiger Entwicklung und durch die verschiedenen Bildungselemente der Neuzeit ihr neues Leben einzuhauchen.

Dr. Scheeben hat es versucht, den Anschauungen Kleutgens über Natur und Gnade eine principiellere Fassung zu geben, sie mehr zu verarbeiten bis in alle Einzelheiten des natürlichen und übernatürlichen Processes hinein und in einer mehr mystischen Weise sie auszugestalten. Stellen wir darum die Grundgedanken von dessen Schrift über Natur und Gnade in den Vordergrund der Behandlung!

Mit Recht erinnert der geehrte Hr. Verf. derselben, daß die Frage über die zwei Lebensordnungen der Natur und Gnade immer nur Eine sei, in welchen Gebieten sie sich immer bewegen möge, in welche Formen sie sich immer kleiden möge. Auf ethischem Gebiete tritt sie hervor als Frage über das Verhältniß der Freiheit zur Gnade; der Pelagianismus und Semipelagianismus einerseits, der Lutheranismus, Bajanismus und Jansenismus andererseits haben nach entgegengesetzten Enden hin die wahre Mitte überschritten in jener Verhältnißbestimmung. Auf intellectuellem Gebiete tritt jene Frage hervor als Frage über das Verhältniß des Wissens und des christlichen Glaubens, der Philosophie und der Theologie; namentlich in der neuern Zeit ist sie unter den mannigfaltigsten und extremsten Ge-

staltungen auf diesem Gebiete hervorgetreten, ohne in ihrem solidären Zusammenhange mit der ethischen Grundfrage allseits erkannt worden zu sein. Die Doppelfunctionen des ethischen und intellectuellen Gebietes setzen aber eine doppelte Wurzel, ein doppeltes Princip von ontologischer Natur voraus. Der Dualismus der zwei Lebensordnungen, der natürlichen und übernatürlichen, muß durch all diese Gebiete harmonisch und gleichmäßig durchgeführt werden. Die Freiheit des Willens und die Liebesgnade, das vernünftige Wissen und der theologische Glaube weisen auf eine doppelte Natur zurück als ontologischer Grund- und Unterlage derselben: auf eine niedere anerschaffene Natur und auf eine höhere Gnadennatur (vergl. S. 1—12 der Schrift über „Natur und Gnade"). Im Begriffe der Natur liegt es nach hergebrachter Fassung, Lebens- und Bewegungsprincip (principium motus) zu sein; auch für die übernatürlichen Lebensthätigkeiten wie für die natürlichen wird ein solches Princip gefordert werden müssen. Dieses erscheint als Uebernatur d. h. als eine der niedern Natur übergeordnete Gnadennatur, in der theologischen Sprache Rechtfertigungsgnade geheißen. Während aber die Natur einen substantiellen Charakter hat, ist der Uebernatur nur ein accidenteller beschieden. Die Natur bezeichnet eine Substanz, sofern sie Wurzel oder Princip einer Lebensthätigkeit ist (S. 14). Ihres substantiellen Charakters halber ist die Natur eines Wesens unveräußerlich, unverlierbar. Ganz anders die Uebernatur! Sie hat keinen eigentlich-substantiellen Charakter, nur einen qualitativen, welcher accidentell entsteht und auch wieder verloren werden kann. Als Grundqualität der in

ihr wurzelnden übernatürlichen Tugendqualitäten (theologischer Tugendhabitus) bildet sie nur „gleichsam“ den substantiellen Träger derselben und sofort kommt ihr auch nur eine uneigentliche Natur, eine Quasinatur zu (S. 13—33). Daher die endlos wiederkehrende Abschwächungsformel des Verfassers, daß wir in der christlichen Rechtfertigung nur gleichsam eine höhere Natur aus Gott erhalten! Nur in sofern will er für den Realismus dieser Uebernatur einstehen! nur in sofern gilt sie ihm als eine von Gott verliehene und eingegossene Realität (S. 82)! Nur in sofern will er eine mystische Union der zwei Naturen in Einem Wesen vertheidigen als schwaches Nachbild der hypostatischen Union der beiden Naturen in Christo (S. 22. 248)! Mit aller Entschiedenheit erklärt er sich im Sinne Kleutgens gegen all diejenigen theologischen Richtungen, welche im Widerspruche mit der tiefern Lehre der hl. Schrift, der Väter, insbesondere der griechischen Väter und der Scholastiker nur als eine quantitative Erhebung und Vergöttlichung der Natur und ihrer Kräfte und nicht als eine specifische Lebenserneuerung betrachten. Sei es auch schwer, den specifischen Unterschied der beiden Naturen ins Einzelne hinein klar darzulegen, müsse man an einer gewissen Grenze angelangt auch mit J. M. de Ripalda ausrufen: nolo ulterius stringere, ne sanguinem emungam, so könne er dennoch nie und nimmermehr geopfert werden, wenn man den Dualismus der beiden Lebensordnungen nicht im höchsten Maaße gefährden wolle (S. 31). Mit Entschiedenheit erklärt sich darum der Verf. nach dem Vorgange Kleutgens gegen alle diejenigen Theologen, welche die Rechtfertigungsgnade nicht

mit Thomas als „ein gemeinschaftliches, einheitliches Substrat aller einzelnen, übernatürlichen Kräfte und Thätigkeiten" d. h. nicht als eine Quasisubstanz, nicht als eine Quasinatur auffassen, gegen alle diejenigen Theologen, welche, an Duns Scotus und Bellarmin sich anschließend, die Rechtfertigungsgnade mit der „übernatürlicher Tugendkraft der Liebe" formell für Eins erklären. Die übernatürlichen Beschaffenheiten und Thätigkeiten kommen bei letzterer Theorie nur zu leicht in die Schwebe, weil es ihnen an einem pricipiellen Halte, an einer gemeinsamen Unterlage fehle (S. 114—116, 171. Th. d. W. II, 297—305). Mit Entschiedenheit erklärt sich der Verf. in Folge dieser seiner Grundanschauung gegen diejenigen Theologen, welche für die natürliche und übernatürliche Liebeskraft keinen Unterschied des Motives zugeben wollen wie z. B. Ripalda, Lugo, Platel u. A. (S. 197). Auf doppelte specifisch-unterschiedene Weise sei Gott Ideal und Ziel der Kreatur, auf natürliche und auf übernatürliche Weise; eine doppelte Anlage entspreche diesem doppelten Ziele innerhalb der Kreatur, ein doppeltes Erkenntniß- und Liebemotiv ziehe hin zu demselben (S. 181, 190—198). Dieses ist die einfach wiedergegebene Theorie des Verf. über den fundamentalen Unterschied von Natur und Uebernatur! Die Auseinanderlegung desselben ins Einzelne möge nur angedeutet werden! Die Natur des Menschen, auf welche er vorzüglich Rücksicht nimmt, kann sich entwickeln und vollenden vor und ohne alle Uebernatur, kann geistiger Seits sogar den assensus super omnia und den affectus amoris Dei super omnia zu Stande bringen, wenn auch zu einer allen schweren Versuchungen gegenüber sieghaften Bewährung der

Naturkräfte eine nachhelfende Gnade als moralisch nothwendig erscheint (S. 61, 70)[1]).

Die Entwicklung des Menschen selbst im Stande der reinen Natur ist ein Leben des Kampfes und einer noch nicht völlig geschlichteten Disharmonie des Geistes und der sinnlichen Leiblichkeit; die Vollendung des natürlichen Menschen ist die Loslösung des unsterblichen Geistes vom sterblichen Leibe d. h. das Aufhören der menschlichen Natur als solcher (S. 41 ff. 251—254). Sowohl die nachhelfende Gnade als die Gnade der leiblichen Unsterblichkeit und der Integrität (der vollen Unterordnung der sinnlichen Kräfte unter den Geist) sind übernatürliche Gaben, die nicht zum Wesensbestande der reinen Natur gehören; doch haben sie nur die leichtere, vollere Herausbildung derselben einerseits, wie die vollkommene Harmonisirung ihrer Wesenstheile andrerseits zum Zwecke, überschreiten insofern nicht die natürliche Ordnung, sind

1) Nach Kleutgen ist diese nachhelfende Gnade zur vollen Errichtung des natürlichen Zieles im Jetztzustande nicht gerade deßhalb nothwendig, weil die Natur durch die Ursünde einen Schaden erlitten hätte, sie ist nur nothwendig als Ersatz für die größern natürlichen Mittel, welche die göttliche Vorsehung den ungefallenen Kreaturen zu Gebote gestellt hätte (!) und wegen der größeren von Außenher uns jetzt bedrohenden Gefahren (Th. d. V. II, 595—596). Einer ähnlichen Ansicht scheint auch Scheeben zu huldigen, also mit Kleutgen der Ansicht jener zahlreichen Theologen sich hinzugeben, welche eine Verunstaltung (vulneratio) der Natur als solcher durch die Ursünde läugnen (S. 247, 251). Wenn aber schon die gegenwärtige Sünde solche Verunstaltungen anrichtet, um wie viel mehr wird nicht die ursprüngliche Centralsünde solche angerichtet haben? Freilich ist beziehungsweise wahr: „wie die Substanz des Menschen nach der Sünde dieselbe bleibt, so ist auch die Natur dieselbe" (S. 35); dieses gilt aber nur von der substantiellen Natur abgesehen von allen accidentellen Veränderungen und Verunstaltungen derselben.

also nur Voraussetzungen, Begleiter oder Folgen der specifisch-christlichen Gnade (der Uebernatur), nicht diese selbst (S. 48, 61, 64—67). Besonders der Darstellung dieser Uebernatur widmet der Verf. all seine Kräfte. Mit warmer Innigkeit eines von der Größe seines Gegenstandes durch und durch erfüllten Gemüthes weiß er zu schildern, wie diese Uebernatur in uns durch Theilnahme an der göttlichen Natur entstehe, wie unsere Natur durch die Mittheilung dieser Uebernatur ganz nach Art und Weise der göttlichen Natur (secundum modum naturae superioris) gestaltet werde, wie wir dadurch zu übernatürlichen Ebenbildern des dreipersönlichen Gottes umgeschaffen werden. Wie nämlich der Vater seit Ewigkeit den Sohn gezeugt hat durch Mittheilung der göttlichen Natur an ihn, so zeugt er auch uns als seine Söhne durch Mittheilung seiner Natur an uns im Acte der Rechtfertigung oder der Wiedergeburt. So werden wir Brüder des göttlichen Sohnes und Miterben seines Reiches. Zwar können wir nicht gleich ihm die substantielle Natur des Vaters als solche mitgetheilt erhalten — das würde in Pantheismus führen! — aber dennoch ist auch unsere Zeugung keine bloß moralische, sondern eine reelle, physische durch schöpferische Mittheilung einer höhern Natur. Zwar können wir nicht gleich dem ewigen Sohne des Vaters eine natürliche Sohnschaft erhalten, wir sind nur freigezeugte Adoptivsöhne desselben Vaters, aber dennoch sind wir Brüder des Erstgebornen und dürfen es wagen, als nachgeborne Kinder zu seinem Vater, der auch unser Vater ist, emporzustammeln: Abba d. i. Vater. Und wie der ewige Sohn in der Liebe des heiligen Geistes sich zurückbewegt zu seinem Vater, so können und sollen auch

wir in der uns geschenkten Liebe des heiligenden Geistes uns stets erheben und zurückbewegen zum Vater, um auf solche Weise den trinitarischen Gottesproceß analog in uns nachzuleben (S. 72 ff.). So sucht der Verf. den in allgemeinern Zügen gehaltenen Dualismus Kleutgens zu einer „systematischen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen“ zu gestalten. Wie die „Natur“ das Princip der natürlichen Lebensordnung ist, so sucht er auch das Princip der übernatürlichen Lebensordnung (die heiligmachende Gnade) als eine höhere „Natur“ oder „Quasinatur“ zu erfassen und den Parallelismus beider Ordnungen sowohl untereinander als im Vergleich mit der vorbildlichen Ordnung des Gotteslebens nach allen einzelnen Momenten zu verfolgen und herzustellen. Forschen wir nun den Grundlagen und den Detailentwicklungen dieses „Systems“ mehr nach!

I. Die Grundanschauung der „theologischen Vorzeit“, es könne sich die Natur entwickeln und in ihrer Art vollenden vor und ohne alle specifisch-übernatürliche Gnade, wenn sie auch hiezu einer nachhelfenden Gnade bedürfe, muß als ein Eckstein der Wissenschaft anerkannt werden, was hier nicht näher nachgewiesen werden soll. Gleich verschiedenen Dogmatikern der neuern Zeit hat auch Kleutgen diese Grundanschauung lebendig ins Bewußtsein zurückgerufen. Im Sinne derselben sagt auch Dr. Scheeben, daß „die Natur in Bezug auf Gott, nachdem sie seine Wahrhaftigkeit und die Thatsache der Offenbarung durch ihre eigene intellectuelle Kraft erkannt, auch an sich den Entschluß fassen könne, ja nach natürlichem Gesetze fassen müsse, sich dem Urtheile Gottes zu conformiren und anzuschließen und so die Vernunft zur Beistimmung und

Unterwerfung zu bewegen“ (S. 180). Ziehen wir aus dieser Grundanschauung nur einfache Folgerungen! Das natürliche Erkennen muß wenigstens ideell, wenn auch nicht immer zeitlich dem christlichen Glauben vorangehen, um die praeambula fidei und die motiva credibilitatis und auf deren Grund hin den biblisch-kirchlichen Auctoritätsglauben sicher zu stellen und sich letzterm dienstlich unterzuordnen. Also muß auch die reine Vernunftwissenschaft oder die Apologetik des Christenthums, soweit sie Vernunftwissenschaft ist, eine völlig unabhängige Gestaltung erhalten, bevor sie als Dienerin der Theologie auftritt. Wenigstens muß die Vernunftwissenschaft, soweit sie einen inductiven d. h. einen zum höhern Glauben hinführenden Charakter hat, sich einer von der Theologie völlig unabhängigen Gestaltung erfreuen, wenn der gläubige Forscher all dasjenige, was der Fortgang der Wissenschaft erst zu rechtfertigen hat, nicht am Anfange derselben schon aus dem Lebensfonde seines vorwissenschaftlichen Glaubensbewußtseins aufnehmen will. Mit einem solch wissenschaftlichen Postulate zu beginnen, erscheint uns zwar nicht als circulus vitiosus, wenn man sich des postulirenden Verfahrens als eines solchen bewußt ist, aber die Aufhebung dieses letztern ist unläugbar ein wissenschaftlicher Fortschritt. Die moderne Unabhängigkeitserklärung der profanen Wissenschaft, der philosophischen insbesondere von der Theologie war insofern ein Fortschritt und wäre es geblieben, wenn sie nicht rückschrittsweise in einen theilweisen Abfall ausgeschlagen hätte. Zuerst muß die christliche, die kirchliche Auctorität sich wissenschaftlich als wahr erweisen gegenüber den verschiedenen Scheinauctoritäten, bevor die Wissenschaft als

solche eine christliche, eine kirchliche sein kann. Dieses die einfache Folgerung aus der vorangestellten Grundanschauung! Eben in Folge dieser Grundanschauung der „Theologie der Vorzeit“ kann nur eine bedingte und nicht eine unbedingte Rückkehr zur „Philosophie der Vorzeit“ zugegeben werden.

II. Die übernatürliche Offenbarungsthatsache sammt dem von ihr implicirten Inhalte kann Gegenstand einer doppelten subjectiven Erkenntnißweise sein auf ein doppeltes, specifisch-unterschiedenes Motiv hin. Sie kann Gegenstand eines reinmenschlichen Glaubens sein auf vernünftige Motive hin, oder Gegenstand eines „seligmachenden Glaubens“, der eine Theilnahme am göttlichen Lichte ist und die Auctorität des sich offenbarenden Gottes um ihrer selbst willen unmittelbar zum Motive nimmt, wie Dr. Scheeben im Sinne des von ihm zu Grunde gelegten Natur- und Gnadendualismus richtig bestimmt (S. 176, 180—183). Wie der Wille des Glaubens, so kann auch der Liebewille das Uebernatürliche nicht bloß auf das höhere theologische Motiv hin aufnehmen und umfassen, sondern auch auf Vernunftmotive hin (S. 193—198). Möge die Natur jenes Vernunftglaubens wie immer bestimmt werden[1]),

1) Dr. Scheeben scheint nach S. 183 diesen Glauben als nothwendige Folge anzusehen von der Ueberzeugung, daß sich Gott geoffenbart hat und wahrhaft ist. Er scheint also die Ueberzeugung von der Thatsache der göttlichen Offenbarung (abgesehen von der historischen Ueberlieferung derselben im Geschichtsglauben) nicht als Sache eines bloßen Vernuftglaubens anzusehen; noch weniger die Ueberzeugung von der Auctorität (Persönlichkeit, Allwissenheit, Wahrhaftigkeit) des sich offenbarenden Gottes, welcher wenigstens Kleutgen eine stricte Beweisbarkeit vindicirt. Jener strengern Lehre von einer evidentia revelationis (sehr zu unterscheiden von der evidentia credibilitatis) huldigen indeß die größten Thomisten nicht, weil sie dieselbe für unverträglich halten mit der specifikativen Wahl-

immer erscheint er nur als die Möglichkeit des dem höhern Gnadenzuge folgenden theologischen oder des seligmachenden Glaubens.

Immer wird die Vernunftgewißheit nur an die Möglichkeit des theologischen Glaubens hinankommen und mit ihren Beweismitteln ihm einen empfänglicheren Boden zu bereiten vermögen, ohne aus eigenen Kräften sich in denselben hinüberschwingen zu können. Immer wird eine Apologetik und Theologie des Christenthums, welche subjectiver Seits auf Vernunftglaube basirt ist, nur eine inductive Möglichkeit darbieten können für eine auf theologischem Glauben ruhende Apologetik und Theologie des Christenthums und nicht mehr als dieses. Das ist abermals eine einfache Folgerung, die wir ziehen!

III. Wie soll nun der Dualismus der zwei Lebensordnungen, der sich jetzt aufgethan, ausgefüllt und versöhnt werden? Wie verhält sich die vernünftige Natur als ratio post fidem zum thatsächlich geoffenbarten Inhalte des theologischen Auctoritätsglaubens, sobald sich dieser dem vernünftigen Denken als wahr und berechtiget erwiesen hat? wie werden sich beide zu einander verhalten im gläubigen Menschen, in der christlichen Wissenschaft, in der philosophischen (speculativen) Theologie? Eine Frage von großer Bedeutung! Dr. Scheeben unterscheidet gleich Kleutgen den Jansenisten und

---

freiheit und Verdienstlichkeit des übernatürlichen Glaubens. Ihnen hat sich neuerdings Perrone angeschlossen (de locis theol. c. 215 ff.) und Denzinger (über rel. Erk. II, 524—5). Dieser Ansicht ist vorzüglich aus philosophischen Gründen von weitergreifender Bedeutung entschieden der Vorzug zu geben; ohne allen und jeden Vernuftglauben ist zum großen Theile selbst in der Metaphysik nicht weiterzukommen.

Augustinianern gegenüber zwischen einem activen oder wirksamen Streben und einem passiven oder unwirksamen Streben der Natur; jenes geht auf die natürlichen, dieses auf die übernatürlichen Güter. Das letztere Streben wird gefaßt als „indifferente Möglichkeit," die höhern Gnadengüter in sich aufzunehmen oder nicht aufzunehmen. Auf solche Weise und auf keine andere soll eine „Vermählung" der Natur mit der Uebernatur zu Stande kommen können (S. 40, 57, 244 ff. Theol. d. V. II, 140—150, 598—603). Sosehr wir nun dafürhalten, daß den Augustinianern gegenüber jenes doppelte Streben klar unterschieden werden müsse, so scheint es uns doch nicht auszureichen, das Streben der Natur nach dem höhern Gnadenreichthume des Christenthums als eine in jeder Hinsicht unwirksame Potenz, als eine reinpassive Empfänglichkeit, als eine indifferente Möglichkeit u. s. w. zu bezeichnen. Auf dem Wege einer solch äußerlichen, indifferenten Zusammenfügung käme nie ein organisches Eingreifen der höhern Natur (Uebernatur) in die niedere, der niedern in die höhere zu Stande, nie eine innige Vermählung derselben. Ein Gnadengeschenk kann eine freie Gabe sein, eine Gabe, deren Vorenthaltung nicht unglücklich machen würde, ohne daß man von Natur aus gleichgültig oder indifferent sein müßte gegen deren Erlangung oder Nichterlangung oder gar in Bezug auf deren Inhalt. In der natürlichen Lebensordnung liegt ein Trieb, eine Tendenz nach der höhern Lebensordnung. Dieser Trieb muß sich von Oben herab erfüllen lassen; insofern ist er passiv, unwirksam. Durch diese Erfüllung gewinnt er aber eine Integrirung, eine Befriedigung und Befreiung, gegen die er nicht unwirksam und

passiv sein kann im Sinne der Indifferenz. Wäre die Natur gegen ihre höhere Vollendung durch die Gnade indifferent, so wäre sie gegen sich selber indifferent. Das Streben nach dieser Vollendung muß schon im Grunde der Natur angelegt sein und muß sich als lebendige Uebereinstimmung und Harmonie erweisen, sobald es sich zu erfüllen beginnt durch das Werk der unverdienten Gottesgnade. Soferne diesem Grundbestreben genügt wird, ist die übernatürliche Vollendung und Seligkeit nicht eine übernatürliche sondern eine natürliche. Es ist die eigentlichste Aufgabe der speculativen Theologie, der apologetischen sowohl als der systematischen, darzulegen, wie die beiden Lebensgründe (Principien) der Gnade und der Natur sich in zweierlei Lebensprocessen ausleben, wie die Kategorien des erstern einen mehr ideellen, die des zweiten einen mehr reellen Ternar begründen, wie der reelle Proceß des natürlichen Lebens selbst im Zustande seiner reifsten Entwicklung nicht völlig zur dialektischen Ruhe zu kommen vermag ohne den höhern Gnadenproceß, wie der letztere aus dem Grunde (dem dialektischen Triebe) des erstern vergeistigend, idealisirend, versöhnend aufsteigt, um dadurch den dritten einheitlichen Lebensproceß oder den Vermählungsproceß beider zu begründen, worin erst die Dreipersönlichkeit der göttlichen Natur d. h. das vollendete Gottesleben offenbar werden kann in der Kreatur.

Innerhalb der intellektuellen Sphäre erscheint uns jener dialektische Grundtrieb der Natur nach der Gnade als positives Inhaltskriterium der Vernunft für die christlichen Geheimnisse. So gut aber gegenüber den Jansenisten und Augustinianern das natürliche Streben nach natürlicher oder übernatürlicher Vollendung unterschie-

den werden muß, so gut muß auch eine doppelte Uebereinstimmung unterschieden werden falls jenem Streben genügt wird. Eine solche Uebereinstimmung bildet für die Vernunft ein Wahrheitskriterium. Die Vernunft wird also für die übernatürlichen wie für die natürlichen Grundlehren ein positives Inhaltskriterium besitzen, aber in einer beiderseitig verschiedenen Weise. Oder wie? Sollte abgesehen vom negativen Inhaltskriterium und von den positiven Thatsachenkriterien die Vernunft völlig indifferent sein gegen den Inhalt des Christenthums als solchen? sollte Vernunft, Gemüth und Wille des natürlichen Menschen ebenso harmonisirt, versöhnt und geheiliget werden, wenn sich Gott nicht als den dreipersöhnlichen d. h. nicht als mächtigen Herrn, Versöhner, Heiliger der Menschennatur offenbarte sondern als das Gegentheil? Wer wagte es, im Ernste Solches zu behaupten? Alle Grundgeheimnisse des Christenthums, sofern sie nicht bloß eine äußere Geschichte außer uns sondern auch eine innere Geschichte in uns haben, beweisen ihre Wahrheit inwendig dem Glaubenden auf dunklere oder hellere Weise. Thuet meine Lehre, so werdet ihr deren Wahrheit inne werden: so lautet Christi Wort. Gerade dieses ist die Tiefe der christlichen Mystik! gerade das ist die hohe Bedeutung der mystischen Theologie als Ergänzung der positiv-historischen, so daß aus der Voraussetzung beider eine vollendete speculative Theologie erwachsen kann. Die Vernunft wird im Dienste des christlichen Glaubens nicht unfrei sondern frei. Sie gewinnt in diesem Dienste eine höhere Uebereinstimmung mit sich selber und gerade das ist der hauptsächlichste philosophische Beweisgrund für die Wahrheit jenes Glaubens und

zugleich die tiefere Seele aller Analogiegründe, die in der speculativen Theologie zur Erläuterung der christlichen Geheimnisse herangezogen werden. Hier liegt uns auch die höhere Versöhnung der modernen Philosophie mit der traditionellen (altkirchlichen und scholastischen). Die moderne Philosophie sucht mehr das Innerliche, das Subjective für allen gegebenen Inhalt hervorzuheben, also insbesondere für den Inhalt des Chistenthums. Dieses ist unläugbar ein Fortschritt zu nennen, und wäre es geblieben, wenn die moderne Wissenschaft nicht großentheils von aller Unterordnung unter die übernatürliche Offenbarung sich losgerissen hätte, wenn sie, zur antiken Anschauung zurückkehrend, nicht vielmehr von derselben sich hätte befreien wollen anstatt durch dieselbe. Vernunft und theologische Auctorität geben selbstständig Zeugniß für einander, aber nicht als zwei einander beigeordnete sondern als zwei einander unter- und übergeordnete Mächte. Wir perhorresciren demnach die Folgerung: da die Vernunft in dienstlicher Unterordnung steht zu einer höhern Offenbarung, so ist sie eine bloß indifferente Potenz für den Inhalt derselben. Ebenso perhorresciren wir die andere Folgerung: da nach traditioneller Auffassung die Vernunft eine indifferente Potenz ist für die höhern Wahrheiten des Christenthums, was nicht sein kann, so muß das Unterordnungs- oder Dienstverhältniß derselben preisgegeben werden. In der erstern Folgerung ist die logische Richtung der Abfolge zu bezweifeln, in der zweiten die historische Richtigkeit der Prämisse.

Manche Werke, die sich in diesen Punkten der mittelalterlichen Denkart enger anschließen wollen, entfernen sich von derselben vielmehr aus Furcht vor dem modernen Ra-

tionalismus und Mysticismus die das Specifische des Christenthums ins Allgemeinmenschliche verflüchtigen. So kommt es, daß sie der Scholastik und insbesondere der Mystik des Mittelalters zum Theile sogar ihre großartigsten Anschauungen ausziehen und vor deren Kühnheit zurückbeben. Wir halten hingegen die dialektische Fort- und Weiterbildung gerade dieser Anschauungen vermöge moderner Wissenschaftselemente für eine spekulative Pflicht der Gegenwart. Die Lehre von einer „indifferenten Möglichkeit" der Natur für das Uebernatürliche, für das Christliche halten wir für einen so bedeutenden Einschnitt in das Leben der christlichen Mystik, daß er in seinen Folgen tödtlich für dasselbe wirken muß. Jene Lehre ist vorzüglich in nachscholastischen Zeiten ausgebildet worden; die Jugendfrische und Kühnheit der mittelalterlichen Anschauung war hier bereits zurückgewichen, das innige Band der Scholastik mit der Mystik gelöst. Dem Bajanismus, Jansenismus und Augustinianismus gegenüber wurde die natürliche Capacität fürs Uebernatürliche, das natürliche Verlangen nach der beseligenden Gottanschauung u. s. w. immer mehr und mehr im Sinne einer rein indifferenten Möglichkeit verstanden; es entstanden endlose Streitigkeiten selbst unter den Thomisten, ob die mittelalterlichen Denker z. B. Thomas an den verschiedenen Stellen für oder wider gedeutet werden müssen [1]). Die Jansenisten traten vom literarischen Schauplatze ab; da wurde jene Lehre gegen den noch viel gefährlicheren Feind des modernen Zeitrationalismus der philosophischen oder theosophischen Färbung umsomehr als

1) Freilich kann dieses Alles nur als Behauptung gelten, so lange es nicht historisch bewiesen ist, was hier nicht geschehen kann. Vergl. Werner, Geschichte des Thomismus S. 331 ff.

Schutz- und Trutzwehr von Vielen geltend gemacht. Wir halten dafür, daß jene Lehre den natürlichen und übernatürlichen Lebensproceß zu sehr auseinanderreiße, also im Principe dasjenige, was wir den einheitlichen Lebensproceß nannten, nicht gehörig aufkommen lasse. Die natürliche und übernatürliche Dialektik des Lebens stehen einander zu unvermittelt und zu gleichgültig gegenüber; es ermangelt an der vermittelnden Dialektik beider.

IV. Stellen wir nun dieses Moment der Vermittlung mehr in den Hintergrund, um zu untersuchen, wie Dr. Scheeben die beiden Processe des natürlichen und übernatürlichen Lebens von einander unterscheide und miteinander vergleiche. Fünffach ist etwa nach ihm der niedere und höhere Lebensproceß der Kreatur unterschieden: 1) der erste ist natürlich, der zweite übernatürlich; 2) der erste ist eine Wirkung der persönlichen Gottesnatur im Allgemeinen, der zweite eine Wirkung der dreipersönlichen Gottesnatur; 3) der erste läßt die ihm entsprechende Gottesnatur mittelbar (ex creaturis) erfassen, der zweite unmittelbar; 4) der erste ist substantieller Art für die Kreatur, der zweite accidenteller Art; 5) der erste ist der Kreatur eigen (secundum modum proprium), der zweite ist ihr nicht eigen, sondern überkreatürlich, göttlich (secundum modum naturae superioris). Folgen wir diesen Unterschieden Etwas mehr ins Einzelne!

1) Die Natur ist ihrer transcendentalen Allgemeinheit nach das Wesen, das Lebensprincip einer Sache, kann aber je nach seinen verschiedenen abstractern oder concretern Anwendungen in dem verschiedensten Sinne genommen werden. Namentlich bei Augustinus kommen die verschiedensten Sinnesarten von „Natur“ in Gebrauch je nach dem Gegner, den er bekämpft (N. u. G. S. 15, 230 ff.).

Die Natur des Geschöpfes abgesehen von aller und jeder Mittheilung göttlicher Vollkommenheiten, d. h. die reinste, abstracteste Natur desselben ist das, was ihr eigen ist, ohne daß es aus Gott abgeleitet werden kann: das Nichts, die reine Potenz oder Unbestimmtheit, die Möglichkeit zum Bösen, die falsche Sucht (Selbstsucht), die nur Freiheit zum Bösen, aber nicht Freiheit zum Guten ist ohne alle und jede Gnadenmittheilung Gottes. In diesem Sinne ist alle Tendenz zum Guten, also auch die gleicherweise zwischen dem Guten und Bösen schwebende Indifferenz des Willens nicht Natur, wie die Pelagianer behaupteten, sondern Gnade (Uebernatur). In diesem Sinne ist alles und jedes, was in den Kreaturen eine Vollkommenheit, eine Actualität ausdrückt, nach Augustinus etwas Uebernatürliches oder eine unverdiente Gottesgnade; an sich ist die Kreatur Gott gegenüber Nichts, lautere Potenz und Defectibilität. Die concreten Wesenheiten der Schöpfung in all ihren Rangordnungen: von der unlebendigen Kreatur an bis hinauf zu der intelligenten und freien Kreatur, erscheinen insofern nicht als Werke der reinsten Natur, sondern als Werke der Natur und der übernatürlichen Gnade. Ihr Lebensprincip ist ein concretes, kann aber wieder als Natur gefaßt werden für eine höhere und höchste Gnadenmittheilung Gottes. Von dieser Natur gilt der Satz des hl. Augustinus: natura est id, quod Deus instituit, quod voluit ut esset. Sie bildet den terminus creationis im engern Sinne; ihre Substanz ist eine relativ-gute, im Menschen sogar gottebenbildliche und kann nicht vernichtet werden durch die Sünde. Wie die abstracte Natur die Grundlage ist für die erste Schöpfungsgnade und wie aus der Verbindung beider die concrete geschöpfliche Natur entsteht, so bildet diese wiederum

eine Grundlage für die zweite Schöpfungsgnade oder Uebernatur, so daß aus der Verbindung beider eine neue aus Gott wiedergeborene Kreatur entsteht (S. 230—240). Nur der Unterschied findet statt, daß die erste Verbindung eine von Seiten aller und jeder Kreatur unfreie Verbindung, die zweite eine von Seiten der intelligenten Kreatur freie Verbindung oder eine „Vermählung" ist gemäß dem Satze: qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. Dieser Vermählungsproceß der geschöpflichen Natur mit der Uebernatur oder der heiligmachenden Gnade wird durch die actualen Gnadenwirkungen Gottes, die äußere sowohl wie die innere, vorbereitet und prädisponirt (S. 222—224, 240—245).

Diese Ausführungen Scheebens gehören zu den wichtigsten und bei weitem tiefgreifendsten seines ganzen Buches. Es wird von ihm anerkannt, daß die passive Potenz oder das Nichts der Kreatur nach den Anschauungen der frühern christlichen Denker nicht als ein völlig unbewegliches, todtes, sondern gerade umgekehrt als ein allbewegliches, allbestimmbares, ganz und gar unruhiges zu denken sei; denn wie vermöchte es sonst Quell der geschöpflichen Willkühr und Sünde zu sein? Es wird von ihm ferner anerkannt, daß es im Begriffe der Gnade liegt, eine beziehungsweise niedrigere Natur zur Voraussetzung zu haben oder übernatürlich zu sein. Es ist damit anerkannt, daß die sog. natürliche Gnade (die Schöpfungsgnade) nur beziehungsweise natürlich sei, beziehungsweise dagegen, sofern sie als Gnade betrachtet wird, übernatürlicher Art. Es ist damit anerkannt, daß der Dualismus von Gnade und Natur kein fixer, sondern ein dialektisch flüssiger sei, der auf jeder Stufe des Weltprocesses eine andere Bedeutung annimmt. Auf

dem specifisch-theologischen Standpunkte erscheint nur das als übernatürliche Gnade, was der secundären Offenbarung des Christenthums, Judenthums und des Urzustandes angehört; das ihr zu Grunde liegende Weltganze der primären Offenbarung erscheint von diesem Standpunkte aus als natürlich, obwohl es in der specifischen Verschiedenheit all seiner Ordnungen selber wieder ein Werk göttlicher Gnade ist. Um das Verhältniß der specifisch-theologischen Gnade zur menschlichen Freiheit und Erkenntniß haben sich die meisten Streitigkeiten seit den Tagen des Semipelagianismus an bewegt; so kam es, daß die Worte: Gnade und Natur gewöhnlich nur zur Bezeichnung dieses Verhältnisses in Anwendung kamen, ohne deren weitergreifende Bedeutung abzuläugnen. Dr. Scheeben hat sich dieser Grundanschauung zwar bemächtiget, ohne sie aber in all ihren Consequenzen durchzuführen; sobald dieses geschieht, erscheint das Werk der Gesammtoffenbarung Gottes als ein in specifisch-verschiedenen Ordnungen aufsteigender Proceß und jede Ordnung als eine relative Ineinsbildung zweier Lebensprincipien, eines beziehungsweise natürlichen und eines beziehungsweise übernatürlichen. Die reine Potenz der Endlichkeit oder des Nichts der Kreatur, wie es der hl. Augustinus und der hl. Thomas fassen, würde in Folge dessen durch die immer siegreichere Dialektik jenes Processes in sein Nichts zurückgesetzt werden und wenn es auch fort und fort in der Sünde (privatio boni) auflebt während der zeitlichen Entwicklung der Welt, so würde es am Ende dennoch in sein Nichts zurückgebracht entweder in Freude oder Herrlichkeit, damit Gott Alles in Allem sei. Die reinkreatürliche Potenz und Defectibilität würde mehr und

mehr überwunden werden. Die participatio divinae essentiae und die emanatio causae divinae, um mit Thomas zu reden, würde eine immer vollere werden. Das schiene uns ein spekulatives System zu ergeben, welches in seiner Grundlage Augustinismus und Thomismus zugleich wäre. Der Supranaturalismus erschiene als ein relativer im Sinne der verschiedenen Augustinischen Auffassungen der Gnade, die dienstliche Unterordnung der Natur unter das Uebernatürliche und die hiedurch erwirkte Befreiung der letztern als eine universale mit strengster Anerkennung und Wahrung der traditionellen theologischen Gnadenlehre. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß zu einer derartig fortgebildeten Augustinisch-Thomistischen Speculation die neuere Wissenschaft, insbesondere die J. Böhmische, Schellingische und Baader'sche, viele verstärkende und erweiternde Elemente bieten würden, wiewohl dieselben nur mit wählerischer Vorsicht und großer Umsicht verwerthet werden könnten.

2) Der natürliche Lebensproceß der Kreatur, d. h. derjenige Lebensproceß derselben, der vom Standpunkte der theologischen Gnade aus als ein natürlicher erscheint und so bezeichnet wird, ist eine Wirkung der persönlichen Gottesnatur im Allgemeinen, der übernatürliche Lebensproceß eine Wirkung der dreipersönlichen Gottesnatur. Wie sich also in uns die Natur zur Uebernatur, das natürliche Ebenbild zum übernatürlichen Ebenbild verhält, so verhält sich in Gott, freilich auf unendliche, nicht auf endliche Weise, die göttliche Natur zur Dreipersönlichkeit, der göttliche Wesenheitsproceß zum Dreipersönlichkeitsprocesse: denn wie sich Gott nach Außen hin offenbart, so ist er auch nach Innen hin in seiner immanenten Selbstoffenbarung. Es

ist ein alter scholastischer Satz: ab effectu cognoscitur causa. Aus der natürlichen Offenbarung Gottes außer uns und in uns erkennen wir darum die persönliche Natur Gottes, aus der übernatürlichen Offenbarung Gottes außer uns und in uns die dreipersönliche Natur Gottes. Die Analogie der ersten Schöpfung läßt uns das natürliche Gottesideal erfassen, die Analogie der zweiten Schöpfung das übernatürliche Gottesideal, das nur dunkel geweissagt werden kann aus der Analogie der ersten Schöpfung. So gestaltet sich ein gewisser Parallelismus des Kreatur- und Gotteslebens, nur daß dasjenige, was die reinste Natur des Geschöpfes ausmacht, als solches nicht vorhanden ist in Gottes Natur. Die aller Endlichkeit zu Grunde liegende passive Potenz, die Quelle aller eigenen kreatürlichen Substanzialität, Unabhängigkeit und Freiheit ist nach Areopagitischer, Augustinisch-Thomistischer Lehre zwar in Gottes Erkennen, Wollen, also auch in Gottes Wesen nach all ihren unterschiedlichen Bestimmungen seit Ewigkeit vorhanden, aber nicht als solche, nicht in passiver, endlichbestimmbarer Form, sondern in Form göttlicher Unendlichkeit oder Supereminenz. Das allvollkommene, ewigaktuelle Sein des Gotteswesens ist insofern ewig unterschieden vom unvollkommnen, allbestimmbaren, unfaßbaren Nichts des Kreaturwesens als solchem. Jenes ist Alles, dieses ist Nichts; jenes ist actus purus, dieses potentia pura. Nur dadurch, daß sich ersteres dem letztern mittheilt nach den verschiedenen Arten und Weisen der Mittheilbarkeit, wird letzteres ein mögliches oder wirkliches Etwas (ens), welches mit den ihm von Gott mitgetheilten Vollkommenheiten und Kräften in substantiell-unabhängiger Weise walten und schalten kann. Nur durch eine solche

Participation des göttlichen Wesens wird das Nichts (non-ens) der Kreatur ein Abbild (vestigium), ein natürliches oder endlich auch ein übernatürliches Ebenbild Gottes; denn wie sich Gott nach Innen hin ewig offenbart hat in der Selbstmittheilung des göttlichen Wesens, so offenbart er sich auch nach Außen hin in der Entwicklung des geschöpflichen Natur-, Gnade- und Glorienlebens. Dr. Scheeben ist diesem Parallelismus des Gottes- und Kreaturlebens zwar nachgegangen und hat denselben in mitunter sehr schönen Zügen beleuchtet, aber weder von Seiten der Kreatur noch von Seiten Gottes hat er wohl denselben zu seinem vollständigen Rechte kommen lassen.

Er stellt sich auf den Standpunkt der Thomistischen Trinitätslehre, sucht also aus den wesentlichen (natürlichen) Proprietäten des göttlichen Erkennens und Wollens die persönlichen Proprietäten, welche die drei göttlichen Personen von einander unterscheiden, zu entwickeln und diesen trinitarischen Proceß auch im übernatürlichen Rechtfertigungsleben der Kreatur nachzuweisen. So lange die letztere Gott noch nicht erkennt und liebt, ist sie eine bloße Spur des dreieinigen Gottes. Sobald sie der natürlichen Gotterkenntniß und Gottesliebe fähig wird, ist sie ein natürliches Ebenbild der sich selbsterkennenden und sich selbstliebenden Gottesnatur. Sobald sie der übernatürlichen Gotteserkenntniß und Gottesliebe fähig und theilhaft wird und dieselbe in der Weise der göttlichen Zeugung und Hauchung in sich nachbildet, ist sie ein übernatürliches Ebenbild des dreipersönlichen Gottes. Wir haben nicht vor, diese Lehre, soweit sie mit den Eigenthümlichkeiten der Thomistischen Trinitätslehre solidarisch verwachsen ist, hier kritisch zu untersuchen. Dieses allein wollen wir

fragen, wie abgesehen hievon sich die Parallele des Kreaturlebens mit dem Gottesleben gestalte? Wie Scheeben die accidentelle Einheit der geschöpflichen Natur und der mitgetheilten Dreipersönlichkeit Gottes oder der Uebernatur als eine indifferente betrachtet, so kann er auch die substantielle Einheit der Natur und der Dreipersönlichkeit Gottes an sich nur als eine für unsere Erkenntniß factisch-zufällige betrachten. Dort wie hier kann kein innerer dialektischer Grund angegeben werden; der einheitliche Vermittlungsproceß, wie wir ihn früher genannt haben, fehlt beiderseits. Insofern wird eine Parallele des doppelten Kreaturlebens, des natürlichen und übernatürlichen, mit dem doppelten Gottesleben, dem natürlichen und dreipersönlichen, zwar durchgeführt, aber in einer dialektisch unbefriedigenden Weise. Daß die vom theologischen Standpunkte aus sog. natürliche Gotteserkenntniß und Gottesliebe nicht ausreiche für den höchsten gottebenbildlichen Stand der Kreatur, daß durch Mittheilung der göttlichen Dreipersönlichkeit eine specifisch höhere Gotteserkenntniß und Gottesliebe für einen solchen Fall bewirkt werden müsse, erscheint nur als ein factisches, an und für sich indifferentes Begegniß. Die göttliche Trinität hat der natürlichen Schöpfung ihre Spuren, ihre Symbole überall eingedrückt; daß aber diese uneigentliche Trinität (in appropriatis) nicht hinreiche zur höchsten Vollendung der Kreatur ohne eine höhere und eigentliche Trinität, daß nicht bloß die Dreieinigkeit sondern auch die Dreipersönlichkeit der göttlichen Natur aus der Kreatur erglänzen müsse, wenn letztere zum höchstvollendeten Ebenbilde Gottes werden soll, das erscheint immer bloß als ein glücklicher Zufall. Demgemäß kann sich für uns auch kein dialektischer Grund fin-

den, warum der natürliche Wesensproceß Gottes in den dreipersönlichen übergehe, warum die natürliche Erkenntniß und Liebe, womit Gott sich selber erkennt und liebt, in einen höhern Erkenntniß- und Liebesproceß übergehe. Wenn auch der Uebergang beider ineinander ein ewiger ist in Gott wie das göttliche Leben überhaupt, weil Gott seiner eigenthümlichen Natur nach purus actus und nicht pura potentia ist wie die Kreatur, wenn auch das dreipersönliche Leben in Gott Natur ist und nicht Gnade wie für die Kreatur, so muß doch, um mit Thomas zu reden, zwischen der bloßen Wahrheit (Natur) Gottes und den drei Personen ein begrifflicher Unterschied (distinctio rationis) und eine dementsprechende Begründung des göttlichen Dreipersönlichkeitsprocesses im Wesenheitsprocesse statuirt werden.

Der übernatürliche Lebensproceß des Menschen ist die dreieinige Lebensgeburt Gottes im Menschen, also auch die Sohnesgeburt (Zeugung) desselben in ihm. Durch die erstere wird er übernatürliches Ebenbild des dreieinigen Gottes oder Bild des dreipersönlichen Gottes; durch die zweite wird er Kind Gottes im höhern Sinne des Wortes, Sohn Gottes und insofern Bild des zeugenden Vaters. Er ist Bild des dreipersönlichen Gottes, des Vaters, Sohnes und hl. Geistes, soferne sie ihr Leben und ihre Lebensfunctionen an ihn mittheilen; er ist zugleich Bild des zeugenden Vaters, sofern er als Adoptivsohn gleich dem erstgebornen Gottessohne von ihm die göttliche Natur mitgetheilt erhält. Beides ist zwar ungeschieden, aber dennoch unterschieden. Dr. Scheeben stellt nun den Wiedergeburtsproceß der Kreatur vorzugsweise unter dem zweiten Gesichtspunkte dar, ohne ihn vom ersten klar zu unterscheiden. Die gerecht-

fertigten Menschen erscheinen ihm als Gnadensöhne des himmlischen Vaters, der ihnen die göttliche Natur (Uebernatur) in der Zeit mittheilt wie er dieselbe seit Ewigkeit dem natürlichen Gottessohne, dem erstgebornen Bruder aller nachgebornen menschlichen Adoptivsöhne mitgetheilt hat. Gleich dem Erstgebornen des Vaters sind auch sie Bilder des Vaters; denn auch ihnen hat er das Bild der göttlichen Erkenntniß, welches (nach Thomistischer Lehre) den Sohn zum Sohne macht, eingezeugt, damit auch sie gleich ihrem großen Erstgebornen in der Liebe des hl. Geistes sich zurückbewegen zu ihrem Vater und mit kindlichem Vertrauen zu ihm aufblicken (S. 72 ff.)[1]. Auf solche Weise würde uns aber der Vater nur die Sohnschaft mittelbar in und durch seinen natürlichen, erstgebornen Sohn mittheilen; daß er uns aber auch seine eigene Zeugungskraft und mit seinem Sohne auch die gemeinsame Hauchungskraft mittheile, daß wir dadurch alle Lebensfunctionen der göttlichen Natur, sowohl die des Vaters als des Sohnes und des hl. Geistes mitgetheilt erhalten und erst dadurch zu Ebenbildern des dreipersönlichen Gottes, also zu vollkommnen Ebenbildern Gottes in endlicher Gestalt umgeschaffen werden, das tritt beim Verf. wenig oder gar nicht heraus. Nun ist es aber behufs einer philosophischen Construction außerordentlich wichtig, zu wissen, wie der Vater nicht blos mittelbar in seinem Sohne, sondern auch unmittelbar in seiner eigenen Proprieetät sich uns offenbart, wie er uns nicht blos mittelbar im Sohne der weltversöhnenden Erbarmung im Worte der Weisheit, son-

1) Vergl. Katholik 1861. Märzheft S. 268 ff.

dern auch unmittelbar als solcher in seiner Macht und im Zorne seiner Gerechtigkeit erscheine. Gerade das ist wichtig zu wissen, wie alle drei göttlichen Personen im Acte der Rechtfertigung zu innern Lebens qualitäten werden, um immer voller und voller in uns zur Erscheinung zu kommen, wie insbesondere die väterliche Qualität in uns die Natur breche, die beziehungsweise Disharmonie der natürlichen Kräfte besiege, um dadurch das Wort der höhern Gottesweisheit und Versöhnung in uns zu zeugen und uns dadurch zu Kindern Gottes zu machen, wie diese Sohnesqualität (die Qualität unserer Adoptivsohnschaft) nur in der Einheit mit der väterlichen bestehen könne, wie nur diese Einheit als dritte Qualität uns zu Tempeln des hl. Geistes umgestalten könne, wie nur in der Einheit dieser Qualitäten die heiligmachende Gnade und dadurch auch die Vollendung unserer Gottbildlichkeit zu Stande komme. Nur dadurch scheint uns die Parallele des Kreatur- und Gotteslebens, soweit möglich, eine vollständige zu werden. Nur dadurch scheinen uns die tieferen Probleme, welche von den Scholastikern und Dogmatikern unter dem Titel: de missione personarum divinarum behandelt zu werden pflegen, einer vollendeten speculativen Begründung entgegengeführt werden zu können.

Eine andere Frage ist die, ob wir durch die Rechtfertigung, d. h. durch die Theilnahme der dreipersönlichen Gottesnatur selber dreipersönliche Naturen werden in der Art wie wir durch die analoge Theilnahme der persönlichen Gottesnatur persönliche Naturen sind? ob Ersteres nicht zum Begriffe eines übernatürlichen Ebenbildes Gottes gehöre wie Letzteres zum Begriffe eines natürlichen? ob die persönliche Substanz des Menschen nicht zu einer dreipersön-

lichen sich gestalten müsse, wenn sie das göttliche Leben in sich nachleben soll, wenn sie in endlicher Weise sein soll was Gott in unendlicher, absoluter Weise ist? ob die menschliche Natur nicht auf dem Wege zeitlicher Gnadenmittheilung das werden müsse, was Gott von Natur ist seit Ewigkeit? Gewöhnlich drückt man sich nur so aus: die gerechtfertigte Kreatur nehme Theil an dem dreipersönlichen Gottesleben. Wodurch nimmt sie Theil? etwa dadurch, daß sie ihrer höhern Gnadennatur nach selbet dreipersönlich ist? etwa so wie sie am allgemeinen Persönlichkeitsleben Gottes dadurch Theil nimmt, daß sie ihrer Natur nach persönlich ist? Das ist die unumgehbare Frage. Schon die Scholastiker, der hl. Thomas namentlich suchten die Frage zu lösen, warum die processio verbi et amoris in der Kreatur keine persönlichen Hypostasen begründen können. Bei weitem mehr noch und in den entgegengesetztesten Weisen hat sich die neuere Philosophie mit diesem Probleme beschäftigt, so daß sie entweder um der Einpersönlichkeit des Menschen willen die bloße Einpersönlichkeit Gottes oder um der Dreipersönlichkeit Gottes willen die Dreipersönlichkeit des „reinen Menschenwesens" behauptete, soweit sie überhaupt eine Persönlichkeit des absoluten Wesens zugab oder behauptete. Wir sprechen hier nur dieses aus: wenn die drei Momente (Qualitäten) des Vaters, Sohnes und hl. Geistes, deren der Mensch theilhaft wird in der Rechtfertigung, sich nicht zu besondern Persönlichkeiten zu hypostasiren vermögen, dann kann der Grund hievon nur im Wesen des endlichen Principes, im Wesen der potentia pura liegen, sofern sie in der Kreatur scheidet, was in Gott ewig Eins ist, soferne sie in der Kreatur nicht zu

einer persönlichen Vollendung und Abschließung kommen läßt, was in Gott ewig eine solche besitzt.

3) Das natürliche Geschöpf — das ist eine weitere Grundbehauptung Scheebens — erfaßt die in ihr sich offenbarende persönliche Gottesnatur auf eine bloß mittelbare Weise; das übernatürliche Gnadengeschöpf dagegen erfaßt die in ihm sich offenbarende dreipersönliche Gottesnatur auf unmittelbare Weise. Die natürliche Gotteserkenntniß sieht nur im Bilde der geschaffenen Wesenheiten die Natur Gottes; die beseligende Anschauung dagegen und der sie anticipirende übernatürliche Glaube erfaßt sie unmittelbar als solche, erfaßt sie also auch in ihrem höhern trinitarischen Sein, welches sich im Naturbilde des Geschöpfes auf eigentliche Weise nicht ausgewirkt hatte. Ebenso kann die natürliche Gottesliebe nur auf mittelbare Weise Gott zu ihrem Motive machen, nicht auf unmittelbare Weise wie die übernatürliche (N. u. G. S. 103, 131, 172 ff. 193). So will Scheeben den specifischen Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntniß und Gottesliebe strengstens begründen! Einerseits stellt er sich auf den Boden einer strengaristotelischen Scholastik, einstehend für die bloße Mittelbarkeit des natürlichen Gottesbewußtseins und der natürlichen Gottesliebe. Ein so scharfer Platonismus, wie er den Standpunkt Gratrys charakterisirt, wird sich hier kaum gestalten können. Plötzlich tritt jedoch eine Wendung ein. Um die specifische Qualität der übernatürlichen Gotteserkenntniß und Gottesliebe allen nivellirenden Anschauungen gegenüber strengstens herauszuheben, wird eine viel stärkere Unmittelbarkeit derselben in Anspruch genommen, als es bei den meisten Thomisten der Vergangenheit und der

Gegenwart selber der Fall ist. Wie der concrete dreipersönliche Gott sich unmittelbar in sich selber erkennt und liebt, so soll er hier in nachbildlicher Weise ebenso unmittelbar sein eigenes Erkenntnißbild uns einerzeugen und den Geist seiner Liebe in uns aushauchen. So sehr wir mit Dr. Scheeben für den specifischen Unterschied der beiden Ordnungen sind, so sind wir doch weit entfernt, durch die zwei Kategorien der Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit denselben ausdrücken zu wollen. Uns gilt es als ein logisches Fundamentalgesetz, daß diese beiden Kategorien immer und überall ungeschieden seien trotz ihrer Unterschiedenheit. Sowohl die natürliche Gotteserkenntniß und Gottesliebe ist unmittelbar und mittelbar zugleich und in Einem wie es die übernatürliche ist; nur ist es jede auf specifisch-verschiedene Weise und in verschiedenen Graden der Klarheit (Evidenz) und Gewißheit. Daß der übernatürliche Glaube des diesseits noch kein rein vermittlungsloser sei, gesteht Dr. Scheeben selber zu; derselbe könne sich in seiner Unmittelbarkeit einstweilen nur auf die Thätigkeit des sich offenbarenden Gottes als formales Motiv stützen, noch nicht auf Gott selber, wie er an und für sich ist für die beseligende Anschauung (S. 176—177, 180—181). Aber selbst diese letztere ist keine schlechthin vermittlungslose, die in aller und jeder Hinsicht mit der kreatürlichen Wesensschauung, mit dem Weltbewußtsein gebrochen hätte. Als klare, vollendete Gottanschauung, befreit von allem Glaubensdunkel der diesseitigen Gottesintuition wird sie zwar nicht mehr derjenigen Hilfen und Stützen, derjenigen Vermittlungsmomente des kreatürlichen Daseins benöthiget sein, deren das Glaubenslicht des gegenwärtigen Zustandes noch benöthiget ist:

(Wunder, Weissagungen u. s. w.); beziehungsweise hierauf heißt sie unmittelbar. Eine schlechthin unmittelbare Gottanschauung dagegen (abgesehen davon, daß sie in sich selber vermittelt ist als Nachbildung des trinitarischen Gotteslebens) wäre theils eine unwirkliche Abstraktion, soferne sie Gott anschauen würde, wie er wirklich nicht ist (nicht als den wirklichen Schöpfer des natürlichen und übernatürlichen Universums), theils wäre sie eine unmögliche Abstraction, soferne ein persönlicher Gott ohne mögliche Kreatur (ohne scientia simplicis intelligentiae) kein möglicher Gott wäre. Wir berufen uns in diesen Fragen auf die Untersuchungen der Scholastiker selber! Als dialektisches Grundgesetz sprechen wir sonach dieses aus: überall Unmittelbarkeit, überall Vermittlung der unmittelbaren Gegensätze wiederum in einer höhern umfassendern Unmittelbarkeit und so fort bis zur höchsten, concretesten. Das ist auch das Grundgesetz von Natur und Gnade auf allen Stufen des kreatürlichen Lebensprocesses! insbesondere der Natur und Gnade im specifisch-theologischen Sinne des Wortes!

Auch hier stehen wir wieder ein für einen Thomismus, der zugleich Augustinismus ist! für eine Scholastik, welche zugleich das Platonisirende Unmittelbarkeitselement, wie es bei den griechischen Vätern, beim hl. Augustin, bei Anselm und den Victorinern auftritt, mehr in Anschlag bringt, ohne das dialektische Moment der Vermittlung hintanstellen zu wollen!

Eine solche Vermittlung fordern wir insbesondere, damit es nicht den Anschein gewinne, als ob das aus Gott stammende Wissen der reinmenschlichen Vermittlung gar nicht mehr bedürftig wäre, um ein wirkliches Wissen,

um wirkliche Wissenschaft zu werden! damit es nicht den Anschein gewinne, als ob eine christliche Ontologie, Logik, Ethik (S. 11) von Gott unmittelbar schon als fertige Wissenschaft inspirirt würde, um die natürliche Ontologie, Logik und Ethik zu ergänzen! Zwar sind wir mehr als überzeugt, daß solche Sätze nur den Sinn haben, daß die Principien einer höhern Seins- Erkenntniß- und Willensordnung aus übernatürlicher Quelle stammen, nicht aber deren wissenschaftliche Gestaltung, doch erklären sich solche Sätze nur aus dem Bestreben, den Dualismus der beiden Ordnungen in zu drastischer, vermittlungsloser Weise hervorzuheben. Das übernatürliche Sein, Erkennen und Wollen ist allerdings ein in sich unmittelbares wie das natürliche, ist ein in sich materielles und formelles (mit einem eigenen Lebensinhalte und einer eigenen Lebensform) wie das natürliche, aber es ist an sich ein unfertiges, unreelles (ideelles) und muß zum Zwecke seiner Realisirung Grund fassen im natürlichen Sein, Erkennen, Wollen. Erst im einheitlichen Vermittlungsprocesse, wie wir ihn früher genannt haben, gewinnt der ideelle Lebensproceß Realität und Wirklichkeit; erst hier wird er ein wirklicher. Alle christliche Wissenschaft ist darum keine reinchristliche, sondern auch eine menschliche, keine purgöttliche, purübernatürliche, sondern auch eine natürliche.

4) Der natürliche Lebensproceß der Kreatur soll substantialer, der übernatürliche Lebensproceß derselben accidenteller Art sein. Die Rechtfertigungsgnade als das Princip der übernatürlichen Lebensactionen ist nur eine accidentelle Beschaffenheit der menschlichen Substanz und Natur; in Vergleich mit dieser ist sie also nur gleichsam eine Sub-

stanz, gleichsam eine Natur. Scheeben bewegt sich insofern ganz im Sinne der Aristotelischen Thomistik. Die Accidenzen haben dieser zufolge zwar Sein, Wesenheit, Natur, Wesensbegriff und Begriffbestimmung, aber nur in unvollkommner Weise, weil sie nicht sowohl Seiende, als Bestimmungen eines Seienden sind (non entia sed entis); darum ist auch die Rechtfertigungsgnade keine volle (concrete) Wesenheit, keine Substanz sondern nur accidentelle Form einer solchen. So wahr dieses ist, so können wir doch nicht dabei stehen bleiben, können nicht dem bei Scheeben wohl hundertmal wiederkehrenden Satze beipflichten, daß wir mit dem höhern Gnadenleben aus Gott nur gleichsam eine höhere Natur (Uebernatur) aus Gott empfangen. Wenn auch das Princip des höhern Gnadenlebens keine concrete Substanz, keine concrete Natur ist, so folgt daraus nicht, daß es in Wirklichkeit auch keine substantielle Natur besitze sondern nur gleichsam eine solche. Eine concrete Natur, eine concrete Substanz, wie dem natürlichen Träger der Rechtfertigungsgnade, kommt freilich dieser selbst nur vergleichsweise zu — wer wollte sie für ein jenseits desselben in Wirklichkeit bestehendes Wesen halten? — aber eine Substantialität, eine Natur im zweiten Sinne kann weder ihr noch überhaupt den idealen Grundmächten des Christenthums verkümmert werden, kommt ihnen also wirklich zu, nicht bloß vergleichsweise. Gilt nicht selbst innnerhalb der Thomistischen Kategorienlehre, die sich an die mehr topischen Bestimmungen des Buches über die Kategorien hält, Vieles als substantial, was selbst noch keine concrete Substanz ist? Gilt dieses nicht umsomehr von der reinen Aristotelischen Lehre, wenn man die neuern

Forschungen über die *οὐσία κατὰ τὸν λόγον* und das *τὸ συμβεβηκός* ins Auge faßt? gilt nicht umsomehr den platonisirenden Kirchenvätern Vieles als substantiales Prinzip, als wesenhafte Natur, was gerade keine fürsichtbestehende Substanz und Natur ist? sind die Kategorien des Substantiellen und Accidentellen nicht höchst wechselnde dialektisch-flüssige Begriffe, so daß Ein und dasselbe in verschiedener Beziehung als substantiell oder als accidentell gelten kann?

Wo ein höheres Leben ist, dort muß auch ein substantielles Prinzip, welches die ganze Lebensentwicklung trägt und beherrscht, wirklich vorhanden sein und nicht blos gleichsam vorhanden sein. Die „Natur" desselben muß in Wirklichkeit eine substantielle sein als immanente Seele der ganzen Lebensbewegung; nicht bloß vergleichsweise d. h. nicht bloß in der Einbildung muß sie solches sein. Und wenn auch, was wir für unhaltbar erachten, die Natur der Rechtfertigungsgnade mit der theologischen Liebetugend identificirt wird, wie bei Duns Scotus, Lessius, Bellarmin, hat sie darum aufgehört, substantieller Grund zu sein für die von ihr ausgehenden Bewegungen? Zwar kommt diese Gnade den natürlichen Substanzen als freies Geschenk der Gottheit zu, ohne irgendwie ein Anrecht derselben auszumachen, wie ja überhaupt keine höhere Ordnung in einer relativ-niedern anrechtlich begründet ist; hört sie deßhalb aber auf an und für sich substantieller Natur zu sein? und wenn ihre Verbindungsweise, ihre Einwirkungs- und Thätigkeitsweise auch in ersterer Beziehung accidentell heißt und ist, kann sie deßhalb in der zweiten Beziehung nicht substantiell sein und heißen? hört sie deßhalb auf,

sie selber zu sein? hört sie deßhalb auf, immanenter Wesensgrund all ihrer Lebensmanifestationen zu sein? Was in jeder Beziehung substanz- und wesenslos wäre, das würde überhaupt nicht sein. Fürwahr! wenn das höhere Leben aus Gott in keinerlei Weise eine wirkliche Substantialität hätte, dann würde der Gerechtfertigte auch nur gleichsam ein Leben aus Gott leben, gleichsam eine neue Natur werden in Christo u. s. f.

Mit rüstiger Entschiedenheit hat Scheeben denjenigen theologischer Richtung, welche das specifische Wesen des Christenthums ins Gemeinmenschliche verflüchtiget und in der hl. Schrift, den Vätern überall das Wort: gleichsam zwischen die Zeilen hineinliest, den Fehdehandschuh hingeworfen, aber in obigem Punkte hat er jener Richtung, die wir mit dem Titel der „Gleichsamstheologie" belegen wollen, zu weit gehende Concessionen gemacht, aus lauter Furcht, etwa gar anzustoßen mit dem vollen Realismus der christlichen Idee. Selbst die Thomistische Kategorieenlehre in ihrer Anwendung auf theologische Probleme (Rechtfertigung, Eucharistie u. s. w.) scheint uns keine solchen Forderungen einzuschließen; wie sollte sonst das Quasisubjekt der Accidenzen als ein wirklich durchgreifender Grund derselben erfaßt werden können und nicht bloß gleichsam als dieses? Das höhere Gnadenleben gewinnt eine noch substantiellere Färbung, wenn wir auch hier wieder das Platonisirende Element des Christenthums und seine kräftigeren Ausdrucksformen zu Hilfe rufen. Schon der Realismus der natürlichen Gnade tritt daselbst gewaltiger auf, um so mehr der Realismus der übernatürlichen Gnade. Sowohl das Leben der allgemeinen Vernunftideen als das der specifisch-christlichen Ideen ist sub-

stantiell und von allmittheilbarer Natur; theilt jenes das natürliche Gotteswesen mit an die rein kreatürliche Potenz (das Prinzip aller Individualart- und Gottesbildung), damit aus der Verbindung dieser beiden Theilnaturen (der realistischen und nominalistischen) die concrete Natur der kreatürlichen Substanzen erwachse, so theilt das Leben der specifisch christlichen Ideen das dreipersönliche Gotteswesen in solch kreatürlicher Weise mit, damit abermals aus der Verbindung zweier Theilnaturen (einer höhern Gnadennatur und einer concret-geschöpflichen, einer realistischen und einer nominalistischen) eine concrete Natur höherer und höchster Art entstehe, der neue Mensch des göttlichen Pneumas nämlich und die unverherrlichte Schöpfung (Röm. c. 8). Den Prozeß des natürlichen und übernatürlichen Kreaturlebens (n. 1) haben wir damit nur wieder in einer neuen Gestalt vorgeführt als — Substanziirungsprozeß des kreatürlichen Lebens, wie wir ihn früher schon (n. 3) als Prozeß einer höher und höher gehenden Lebensvermittlung vorgeführt haben.

Von diesem unserem Standpunkte aus kann immer erklärt werden, wie das substantielle Leben der übernatürlichen Gnade sich aus einzelnen Momenten zur vollen Substantialität entwickelte und in dieselben sich wieder zurückverlieren könne, wie die Glaubensgnade sowohl vor der Liebes- und Rechtfertigungsgnade als nach Verlust derselben bestehen könne. Diese Theilbarkeit der übernatürlichen Lebensmomente scheint uns kein Beweis dafür zu sein, daß das ihnen zu Grunde liegende Princip (die Rechtfertigungsgnade) nur eine accidentelle Beschaffenheit ist, die „in höherm oder geringerm Maaße participirt“ werden kann (S. 116); schließt eine substantielle Gnaden-

natur eine solche Mittheilbarkeit nach verschiedenen Arten und Seinsweisen etwa aus?

Aus keinerlei Grund kann sonach der Substantialismus des christlichen Gottesreichs, wie es im einzelnen Menschen und in der Gesammtheit der freien und unfreien Kreaturen sich auswirkt, preisgegeben werden. Mögen die Ideen desselben auch nur accidentell eingreifen in die natürliche Lebensordnung, so sind sie doch die eigentlich herrschenden substantiellen Lebensmächte, denen die geschöpflichen Substanzen nolentes volentes dienen müssen, entweder beseliget und verklärt durch dieselben oder verfinstert und entleert durch dieselben, entweder positiv oder negativ vollendet durch dieselben.

5) Endlich soll der natürliche Lebensprozeß der Kreatur in der ihr eigenen Weise (secundum modum suum sc. creaturae) vorgehen, der übernatürliche Lebensprozeß derselben in der ihr nicht eigenen, sondern göttlichen, überkreatürlichen Weise (secundum modum naturae superioris). Der göttliche Gnadenmensch ist frei und geistig (pneumatisch) in Gottes eigener Weise, lebt das ewige Leben in Gottes eigener Weise aus in sich; sowohl der Glaube des Dießseits als die Anschauung des Jenseits, sowohl die dießseitige Hoffnung auf den kommenden Besitz wie das jenseitige Vertrauen auf den gegenwärtigen Besitz, sowohl die dießseitige Liebe der Erwartung wie die jenseitige Liebe des Besitzes gehen vor sich in Gottes eigener Form, stützen sich unmittelbar auf Gott selber als Motiv. Das ist nach Dr. Scheeben der Unterschied der beiden Naturen im Menschen und der aus ihnen hervorgehenden Thätigkeiten (S. 27. 31. 103. 142. 213). So schön und erhebend diese Bestimmungen sind und so wahr sie sind, nach dem was

sie eigentlich besagen wollen, so bedürfen sie doch, wie sie dastehen, einer gehörigen philosophischen Rechtfertigung und Sinnesfeststellung. Wie es frühern Unterschiedsbestimmungen an dialektischer Durchbildung gebrach, so auch der gegenwärtigen. Das Natürliche zeigte sich beziehungsweise auch als übernatürlich und umgekehrt, das Mittelbare beziehungsweise als unmittelbar und umgekehrt, das Accidentelle beziehungsweise als substantiell und umgekehrt; und so zeigt sich das der Kreatur Eigene jetzt auch als ein beziehungsweise nichteigenes und umgekehrt. Oder wie? ist das natürliche Leben, das der Kreatur eigen ist, nicht ein aus Gott mitgetheiltes Leben (S. 236)? ein Leben also von gottförmiger Art? und ist umgekehrt das übernatürliche Leben, das ihr von Gott mitgetheilt ist, kraft dessen sie nach Gottes eigener Weise *lebt*, nicht auch ihr eigenes Leben? ist es nicht gleich dem natürlichen Leben eine Wirkung Gottes, substantiell unterschieden vom Leben Gottes als der wirkenden Ursache (S. 151)? ist also der modus naturae proprius und der modus naturae superioris nicht beiderseit's vorhanden?

Sowohl das natürliche als das übernatürliche Leben der Kreatur ist eine Participation des göttlichen Lebens und nach Art und Weise des letztern sich gestaltend; nur das natürliche nach Art und Weise des natürlichen Gotteslebens, das übernatürliche nach Art und Weise des dreipersönlichen Gotteslebens. Jedes der beiden ist gottförmig, nur das zweite in specifisch vollendeter Weise, da Gott nur als dripersönlicher der wirkliche Gott ist; jedes der beiden ist auch ein der Kreatur eigenes, sofern es von der potentia pura oder dem Nichts derselben durchdrungen ist. Der Kreatur eigenstes Eigenthum ist nur diese

reine Potenz, das Princip aller un- und widergöttlichen Zertrennlichkeit des Lebens. Dieses Princip stammt nicht aus göttlicher Mittheilung; es ist der Kreatur von Haus aus eigen, substanzloses Nichts zu sein, dieses Nichts ist ihre eigenste Substanz. Diese purkreatürliche Potenz ist nur die Grundlage des natürlichen und übernatürlichen Substanziirungsprozesses, nur die Grundlage für die aus Gott mitgetheilten Vollkommenheiten des natürlichen und übernatürlichen Lebens. Diese letztern werden kreatürliches Eigenthum nur dadurch, daß sie von jener Potenz durchdrungen werden und mit ihr zu einem concreten Ganzen zusammengehen; nur dadurch werden sie einer un- oder widergöttlichen Gestaltung fähig, nur dadurch werden sie gottgeschiedener Substanz und Natur. Freilich bildet es das Grundproblem der Speculation, wie diese zwei Gegensätze, das ens a Deo und das non-ens der erschaffbaren (möglichen) und freierschaffenen (wirklichen) Welt „conciliirt" werden können (S. 238) und wurde namentlich schon vom hl. Augustinus in seiner ganzen Schwierigkeit gefaßt.* Daß dieses Grundproblem von den „zwei Anfängen" das Hauptkreuz der modernen Spekulation ausmacht, ist bekannt genug.

V. Nachdem wir nun die beiden Prozeße des Natur- und Gnadenlebens der Kreatur sowohl ihrer einheitlichen Vermittlung nach als ihren mannigfaltigen Unterschiedsbestimmungen nach in Betrachtung gezogen und deren Nachbildlichkeit zum göttlichen Wesenheits- und Dreipersönlichkeitsprozeß erkannt haben, so handelt es sich noch um ein paar Schlußfragen. Wie verhält sich das nachbildliche Leben der Kreatur, insbesondere des Menschen zum vorbildlichen Leben Gottes und des Gott-

menschen der Verbindungsweise nach? ist diese Verbindungsweise eine substantielle oder nicht? Das ist noch die Frage. Aus übergroßer Furcht vor dem modernen Pantheismus schneidet Scheeben jedes substantielle Band entzwei zwischen Geschöpf und Schöpfer, zwischen dem Menschen und dem Gottmenschen, sucht auch die Väter und die Scholastiker in diesem Sinne zu deuten, wodurch er sich bedeutend von Kleutgen entfernt, schwächt aber in Wahrheit die Größe ihrer Anschauungen um ein Merkliches ab. Es erscheint uns dieses als eine zweite Concession an die „Gleichsamstheologie" von etwas zu weitgehender Art.

Petavius hat nach ihm nicht blos darin geirrt, daß er der Person des heiligen Geistes allein zuschrieb, was allen drei göttlichen Personen gemeinsam zukommt, eine Einwohnung nämlich in der gerechtfertigten Kreatur; er hat auch darin geirrt, diese Einwohnung als eine substantielle zu fassen und traditionell zu rechtfertigen. Weder mit der Natur noch mit der Uebernatur (qualitas inhaerens) ist Gott auf substantielle Weise verbunden; nur als urbildliche Ursache (causa formalis seu exemplaris) und als wirkende Ursache (causa efficiens) ist er mit ihr vereinigt. Die Verbindung Gottes mit der gerechtfertigten Seele heiße bei den hl. Vätern nur deßhalb eine wesenhafte (οὐσιώδης), weil in ihr das Wesen Gottes sich „gleichsam öffnet, um seine innersten, eigensten Vollkommenheiten der Kreatur mitzutheilen" (S. 147—154). Aber solche und ähnliche Interpretationen befriedigen in Wahrheit nicht und wir müßen uns hierin entschieden zu der von Scheeben aufgegebenen Grundanschauung Kleutgens bekennen[1]). Phi-

1) Kleutgen hat (Theol. der Vorzeit II, 384—394) die sub-

losophische Gründe fordern dieses mit gebieterischer Nothwendigkeit. Ein leerer Dynamismus, wie ihm einige später gehuldigt haben, zerstört den Gottesbegriff; denn Gotteskraft ist Gottes Substanz. Auf substantielle Weise muß Gott darum allgegenwärtig sein in Allem, um auf dynamische Weise es sein zu können. „In allen Dingen ist Gott durch sein Wirken und seine Kraft, durch die er ihnen das Seine gibt (per potentiam) und da sein Wirken und seine Kraft seine Wesenheit selbst ist, auch durch seine Wesenheit" (S. 101). Nun wenn dieses, dann muß Gott umsomehr der gerechtfertigten Kreatur substantiell gegenwärtig sein und nicht bloß in der Weise eines Vorbildes, eines Ideals! So weit sich Gott geoffenbart hat in seiner Schöpfung, so weit durchdringt er dieselbe auf substantielle Weise; die natürliche Schöpfung vermöge seiner bloßen Natur (Wesenheit), die übernarürliche vermöge seiner dreipersönlichen Natur. Entweder durchdringt er sie in Macht oder Liebe, ohne und wider deren Willen oder mit deren Willen, um so Alles in Allem zu sein.

Wer die substantielle Verbindung des Gerechtfertigten mit der göttlichen Dreipersönlichkeit läugnet, muß wohl auch die substantielle Verbindung desselben mit dem Gottmenschen läugnen; mit dem Gottmenschen sowohl als Gottessohn dann als Menschensohn. Wenn der Gottheit Christi schon eine substantielle Berührung der gerechtfertigten Kreatur abgesprochen wird, um wie viel mehr wird dann nicht der menschlichen Natur

---

stantielle Vereinigung der Kreatur mit Gott doch sicherlich vor Mißverständnissen bewahrt.

Christi eine substantielle Berührung derselben abgesprochen werden müssen? Wenn schon ein solcher Dualismus errichtet wird zwischen unserer Substanz und der göttlichen Substanz, die als solche doch alle Kreaturen wirkend durchdringt, um wie viel mehr wird dann nicht ein Dualismus errichtet werden müssen zwischen der Gnadennatur der Gerechtfertigten und der menschlichen Natur Christi, die als solche nicht raumdurchwirkend ist? Oder soll die Menschheit Christi auf die Gerechtfertigten wirken können ohne alle substantielle Berührung?

Eine solche dualistische Theorie wird sich also wohl der in der Scholastik vorherrschenden Lehre eines Alexander von Hales, Albert des Gr., Bonaventura, des frühern Thomas, Duns Scotus u. s. w. anschließen müssen, wornach die Menschheit Jesu Christi nur eine Verdienstursache, aber keine wirkende Ursache der Rechtfertigungsgnade ist. Als wirkende Ursache der letztern erscheint nach dieser Lehransicht die Thätigkeit Gottes allein ohne die Menschheit Christi. Das Inneleben des Gottmenschen in den von ihm aus beseelten Gliedern seines mystischen Leibes, das in ihnen Gekreuziget- Begrabenwerden, Auferstehen wird nur in dem juristisch-moralischen Sinne wahr sein, als die Gottheit Christi und die ihm verbundene Menschheit dieses Gnadenpneuma verdient haben, damit es dann durch göttliche Thätigkeit allein strömend gemacht werde in der Kreatur. Die Dreipersönlichkeit Gottes allein wohnt nach dieser Lehre den Gerechtfertigten in wirksamer Weise inne, nicht ihr Haupt, der Gottmensch Christus. Ganz anders nach der tiefsinnigen Lehre des spätern Thomas und derjenigen Thomisten, die den vollen Sinn derselben auszuprägen wagten. Nach dieser Lehre verdient

der Gottmensch nicht bloß die Erlösungs- und Verherrlichungsgnade, er strömt sie als Haupt der Kirche (der Menschen- und Engelwelt) auch ein in die Glieder seines Leibes. Er strömt sie ein in dieselben nicht blos kraft der Wirksamkeit seiner göttlichen Natur sondern auch kraft der Wirksamkeit seiner menschlichen (seelisch-leiblichen) Natur, sofern diese Organ oder werkzeugliche Ursache der erstern ist. So wirkt er insbesondere die Rechtfertigungsgnade in uns aus und sendet so den heiligen Geist in unsere Herzen. Auch die Menschheit Jesu hilft also das neue Leben, die neue Lebensgeburt in uns auswirken; sie ist in diesem ihrem Wirken noch verflochten in die Leiden dieser Zeit d. h. sie leidet noch in uns unter den Schwächen des Fleisches und den Schrecken des Todes, sie wird den Gerechtfertigten auch einstens das neue Leben der Auferstehung mit einhauchen. Die Mystik des gottmenschlichen Lebens Christi in den ihm einverleibten Gliedern nimmt so einen organisch-physiologischen Charakter an außer dem juristisch-moralischen Verdienstcharakter. Nicht bloß die Mystik des dreipersönlichen Gotteslebens ist auf solche Art eine physiologische, auch die gottmenschliche Mystik ist eine solche. Nur wo ein physisch-wirksamer Contact ist, kann aus Gottes Geist durch den Gottmenschen Christus Kraft und Gnade einströmen in die erlöste Kreatur.

Diese physiologische Grundanschauung hat Thomas sogar auf die Sakramentenlehre ausgebreitet. Er vertheidigt, daß die Sakramente auf innerlich-dynamische Weise selbst die Rechtfertigungsgnade hervorbringen als Organe der wirkenden Gottheit. Diese Lehre, ihrer Dunkelheit halber vielfach gedeutet und vielfach abgeschwächt von der Thomistischen Schule, steht in ziemlichem Contraste

mit der mehr äußerlichen Sacramentenlehre des hl. Bonaventura, des Duns Scotus, der Scotisten und Nominalisten.

Zu einer solchen strengrealistischen, organisch-physiologischen Auffassung der menschlichen Natur Christi und der Sakramente hat sich Thomas erst in der spätern, reifern Periode seines Denkens gewendet [1]).

Hier liegt der wahre, der volle Thomismus für eine in dessen Geist gehaltene Mystik des übernatürlichen Lebens! In diesem concreten Thomistischen Gnadenbegriffe sind aber eine Menge der schwierigsten spekulativen Probleme verborgen, deren Untersuchung auf den Gegensatz der mittelalterlich-theologischen Richtungen und der centrifugalen Richtungen des modernen Geistes ebensosehr Beleuchtung verbreitet als sie durch die modernen physiologischen Anschauungen und Systeme neue Beleuchtung empfängt. Es entstehen Fragen dieser und ähnlicher Art: wie verhalten sich die primär und secundär wirkenden Factoren des Rechtfertigungsprozesses zu einander, nämlich die Dreipersönlichkeit Gottes, die menschliche Natur des Gottmenschen, die

1) Der Commentar in die Sentenzen (in IV. dist. 19. 1 art. 4) enthält noch nicht die spätere Lehre der theologischen Summa (III, q. 48. art. 6, q. 50. art. 6, q. 51. art. 1 ad 2, q. 56, art. 1 ad 3, q. 57. art. 6 ad 1. q. 62 — q. 64). Dieser Gegensatz der frühern und der spätern Lehrrichtung tritt namentlich klar heraus in den Artikeln über die „Gnade des Hauptes“, wie ein einfacher Vergleich des Commentars in die Sentenzen (in III dist. XIII, q. 1. art. 1 und 2) mit der theol. Summa (p. III, q. 8. art. 1—4) evident beweist. In neuester Zeit hat sich wohl kaum ein Werk in so kräftiger Weise zu der mehr plastischen Anschauung des Christenthums im Sinne einer lebendigen thomistischen Denkweise bekannt als das sehr reichhaltige Werk von Dr. C. Schätzler, die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente 1860.

Sakramente? Wie ist es denkbar, daß sie als Eine wirkende Ursache in Einem physischen Acte die höhere Gnadennatur hervorbringen? ist diese Hervorbringung eine eigentliche Schöpfung oder nur eine uneigentliche? Wie vermögen kreatürliche Agentien (die Menschheit Christi, die sakramental wirkenden Personen und Träger) als Organe solcher Hervorbringungen mitzuwirken [1])? Wie vermögen sie zu Durchgangspunkten und Medien göttlicher Lebensmittheilungen und Emanationen zu werden? Wie ist namentlich die Inexistenz der menschlichen Natur Christi in aller

---

1) Alle diejenigen Scholastiker, welche die zweite Schöpfung als eine eigentliche faßten, läugneten alle wirkliche Mitbethätigung der Kreaturen an dieser Schöpfung oder an der Erzeugung der Rechtfertigungsgnade. So auch Thomas in seiner frühern Periode nach dem Vorgange des Meisters der Sentenzen, obwohl er gleich letzterm die Mittheilbarkeit der göttlichen Schöpferkraft an die Kreaturen vertheidigte (in IV. sent. dist. 5, q. 1. art. 1—3), was er später stillschweigend widerrief (s. th. I. q. 45. art. 5 resp.). Erst nachdem er die Theorie von einer eigentlichen Schöpfung der Gnade aus Nichts aufgegeben hatte, räumte er den kreatürlichen Agentien (der menschlichen Natur Christi und den Sakramenten) eine effective Mitwirksamkeit ein an der Hervorbringung der Rechtfertigungsgnade selbst. Sie erschienen jetzt als Organe wirkend in der Kraft Gottes um die Qualität derselben aus der Potenz der ersten Schöpfung, aus der Potenz der menschlichen Seele heraus zu actualisiren. So hatte nun das System des hl. Thomas in seiner zweiten Entwicklungsphase jenen mehr dynamisch-physiologischen Charakter angenommen, von dem oben die Rede war — eine nicht geringe Umgestaltung seiner ursprünglich philosophisch-theologischen Weltanschauung! Eine Umgestaltung, die tief eingriff in die Schöpfungslehre, in die Christologie und in die Soteriologie (Gnaden- Sakramenten- Kirchenlehre)! Freilich hatten die schwierigen Fragen von ehemals nicht aufgehört; sie hatten nur andere Gestalt und Form angenommen, was wir hier nicht näher erörtern können. Leicht zu erklären ist es daher, warum die spätere thomistische Schule in diesen Fragen so sehr auseinanderging.

von ihr berührten und durchwirkten Kreatur faßbar und zu fassen? wie verhält sich das physiologische und das juristisch-moralische Moment in der Genugthuung und Stellvertretung des gottmenschlichen Opfers, in der Zuwendung und Zurechnung von dessen Verdienst? Und wenn es auch denkbar sein sollte, wie durch die menschliche Natur Christi hindurch dem Menschen seine höhere Gnadennatur zuströme, wie ist es denkbar, daß auch unpersönliche Medien z. B. Wasser nicht blos leibliche sondern auch geistige Wirkungen solch erhabener Art „intentionell", wie Thomas lehrt, in sich beschließen und auswirken? Doch diese Probleme sollten in gegenwärtiger Abhandlung nur schließlich angedeutet werden, damit erhelle, wie auch sie ins Gewicht fallen, wenn es sich um eine vollendete „Physiologie der Gnade" handelt.

Vorstehende Abhandlung ist ganz geeignet, die Leser der theol. Quartalschrift mit einer theologischen Richtung näher bekannt zu machen, welche durch ihre Verbindung des mystischen mit dem speculativen Element heutzutage vielseitigen Anklang findet. Aus diesem zeitgeschichtlichen Interesse wolle man ihre Aufnahme in die Quartalschrift sich erklären. Die Redaction.

2.

Ueber das Alter der beiden ersten römischen Ordines Mabillons.

Von Dr. Clemens Meckel, Priester der Diöcese Münster.

Ordo nannte man ein Buch, welches die rubricistischen Anweisungen für die Feier der Liturgie enthielt. Derartiger, die römische Liturgie betreffender Bücher ist eine nicht geringe Zahl aus alter Zeit auf uns gekommen. Der Mauriner Mabillon veranstaltete im zweiten Bande seines Museum italicum eine ziemlich vollständige Ausgabe solcher Ordines, indem er die vor ihm edirten Ordines chronologisch trennte und ordnete, die Sammlung mit Werken dieser Art, die er auf seinen wissenschaftlichen Reisen handschriftlich gefunden, bereicherte und so fünfzehn Ordines herausgab. Diese Ordnung Mabillons wurde jetzt maßgebend für die Citation. Die beiden ersten Ordines leisteten besonders den Liturgikern, welche häufigen Gebrauch davon machten, gute Dienste, da man ihre Abfassung vielfach in eine sehr hohe Zeit hinaufrückte. An einer gründlichen Erforschung ihres Alters, die man nur gelegentlich da und dort anstellte, fehlt es aber bis jetzt unsers Wissens noch, und dazu Einiges beizutragen ist der Zweck dieser Zeilen. Es wird zu dem Ende dienlich sein, einige literärgeschichtliche Bemerkungen vorauszuschicken.

Um die Mitte des 16. Jhdts gab Georg Cassander zu Cöln einen römischen Ordo — gewöhnlich als Ordo vulgatus citirt — heraus[1]), den einige Jahre darauf Melchior Hittorp, Kanonikus des Collegiatstiftes St. Cunibert daselbst in seinem liturgischen Sammelwerke wieder abdruckte[2]). Es enthält dieser Ordo eine große Anzahl von rituellen Anweisungen für die Pontifikal- und bischöfliche Messe, Benedictionsformulare für verschiedene Anlässe, eine ganze Reihe von Meßformularen. In seiner praef. ad lector. spricht sich Hittorp genauer über das Alter dieses Ordo aus, und weiset durch Citate aus Alkuin, Amalar von Metz, so wie durch innere aus dem Ordo selbst entnommene Gründe nach, daß er dem Ende des 8. Jhdts angehöre, schob dann weiter auf Grund der Uebereinstimmung einzelner in dem Ordo gegebener Rubriken mit solchen im gregorianischen Sakramentare, seine Entstehung bis in die Zeit Gregors d. Gr., ja sogar in die des P. Gelasius zurück, weil er einen dem Papste Gelasius beigelegten Kanon (Dist. 15) auch in dem Ordo wiederfand.

Gründlicher führte der gegen das Ende des 16. Jhdts. zu Verona lebende Augustiner Onufrius Panvinius die Untersuchung über das Alter dieses Ordo. In seinem Werke Ritualium veterum collectio wollte er auch den Hittorpschen Ordo Romanus wieder mit abdrucken. Er hatte bemerkt, daß dieser Ordo nicht die Arbeit Eines Mannes oder das Werk Einer Zeit sei, daß vielmehr einzelne Theile verschiedenen Zeitaltern angehörten. Zwar war dadurch

1) Ordo Romanus de Officio Missae 1561. 8⁰.

2) De divinis Cathol. Eccles. Officiis ac Ministeriis varii vetustorum aliquot Eccles. Patrum ac Scriptorum libri. Colon. 1568. fol. abgedruckt in der Magna Bibl. PP. ed. de la Bigne tom. X.

für die Erforschung des Alters dieses Ordo ein bedeutender Fortschritt gemacht; allein dieser kam den Kritikern vorläufig nicht zu Gute, da des Onufrius Arbeit nicht gedruckt, sondern auf der vatikanischen Bibliothek zu Rom und in einer Abschrift auch auf der königlichen Hofbibliothek zu Paris aufbewahrt wurde [1]). So mußte denn die Kritik wieder von vorn anfangen.

In den Werken neuerer Liturgiker kam nun auch auf den römischen Ordo nebenher oft die Rede [2]). Allein die Untersuchungen über das Alter desselben führten zu keinem festen Resultate, und Manche gaben sich schon damit zufrieden, daß der Ordo „sehr alt" sei. Während Einige das Alter des Ordo bis nahe an die apostolische Zeit zurückdatirten, erachteten Andere, gestützt auf eine Notiz des Honorius von Autun († um 1130), den in der ersten Hälfte des 11. Jhdts lebenden Bischof Bernold von Constanz als den Verfasser dieses Ordo. Den Letzteren gegenüber bewies aber der Mauriner Menard [3]), daß Bernold wohl Verbesserer des Ordo sei, daß diesen selbst aber bereits Alkuin und Amalar kannten. Endlich kam der Kardinal Thomasius auf dieselbe Wahrnehmung, die wir bei Onufrius fanden, und äußerte sich in seinen Scholien

---

1) cf. Zaccaria, bibliothec. ritual. tom. II, p. 266, tom. I, p. 173. — Mabillon, Mus. ital. tom. II. Praefat. n. 7, Commentar. praev. in O. R. p. 2.

2) cf. Ciampini, de antiquitate ordinis Romani in seinem Werke De perpetuo Azymorum usu etc. Romae 1688, 4°. cap. XIII p. 42 sq. Allein auch Ciampini geht wie seine Vorgänger nicht so weit, die einzelnen Theile des Ordo, welche auseinander zu halten sind, genauer zu bezeichnen und chronologisch zu fixiren.

3) In der Vorrede zum gregorischen Sakramentar cf. Opp. S. Gregor. ed. Maur. tom. III Praef. p. 14.

zum Antiphonar Gregors d. Gr. dahin, der römische Ordo habe ehedem nicht in der Form existirt, worin er bei Cassander und Hittorp vorliege, sondern die einzelnen Officien seien auf getrennten Blättern beschrieben gewesen. Hittorps römischer Ordo sei ein Durcheinander verschiedener Ritus (farrago diversorum ordinum secundum varias consuetudines), in welchem man die ächten Ritus nicht wiedererkennen könne [1]).

In ungleich günstigerer Lage, um dem Alter des römischen Ordo weiter nachzugehen, befand sich Mabillon. Einmal machten ihn seine Reisen mit vielen Handschriften des römischen Ordo von sehr verschiedenem Inhalte und Alter bekannt, und befestigten in seiner Ueberzeugung die Richtigkeit der von Thomasius gemachten Aeußerung. Andererseits war ihm auf der Pariser Hofbibliothek das Manuscript des Onufrius zugänglich, welches Einiges in dem römischen Ordo als der Zeit der Päpste Gelasius und Gregor angehörig bezeichnete. So konnte er auf Grund vorgefundener Handschriften den Hittorpschen Ordo in mehre römische Ordines zergliedern, denen er noch nicht edirte römische Ordines beifügte, um so die Sammlung von fünfzehn chronologisch geordneten römischen Ordines zu Stande zu bringen.

Es sind jedoch nur die beiden ersten Ordines Mabillons, mit welchen wir uns hier näher beschäftigen wollten. Obwohl sie nirgends in Einer Handschrift mit den alten römischen Sakramentaren zusammen vorgefunden wurden, selbst nicht in den aus dem Ende des 1?. Jhdts stammenden, von Rocca und Menard herausgegebenen Manuscrip-

1) cf. Mabillon, l. c. p. 9.

ten des gregorischen Sakramentars, so hielten Mabillon und Onufrius sie doch, lediglich auf innere Gründe hin, für Correlate dieser Sakramentare, und Ersterer glaubte sogar, den von Mabillon an zweiter Stelle aufgeführten Ordo dem gelasischen Sakramentar coordiniren zu müssen. Man hat sie deßhalb auch mehrfach mit den ältesten römischen Sakramentaren abgedruckt [1]) und für die Darstellung der ältesten römischen Liturgie häufig benutzt; ob mit Grund, wird sich zeigen. Prüfen wir zuerst die von Mabillon geltend gemachten Gründe und suchen dann Alter und Zweck dieser Ordines genauer zu erforschen.

So werthvoll die geschichtliche Abhandlung — commentarius praevius in ordinem Romanum —, die Mabillon seinen Ordines vorausschickt, ist, so bedürfen doch die Gründe, auf welche hin er ein so hohes Alter für die beiden ersten Ordines behauptet, noch sehr einer gründlichen Prüfung. Beginnen wir mit dem ersten Ordo, so besteht er dem Inhalte nach aus zwei Theilen. Der erste Theil enthält eine Beschreibung der gewöhnlichen päpstlichen Pontifikal-Messe zu Rom mit genauer Angabe alles dessen, was dabei von den Trägern der einzelnen Kirchenämter zu thun und zu beobachten ist — n. 1—21. — Mabillon benützte bei der Herausgabe dieses Ordo vier Handschriften, die den Bibliotheken zu Monte-Cassino, Einsiedeln, St. Gallen und der colbertinischen zu Rom angehörten [2]). Ueber das Alter der Handschriften giebt M. nichts an; nur bemerkt er, daß die colbertinische aus dem 10. Jhdt. stamme (ad annos octingentos accedit). Noch ist zu bemerken, daß

1) cf. Muratori, Liturg. Rom. vet. tom. II. am Ende; S. Greg. opp. ed. Venet. tom. X. p. 46 sq.

2) cf. l. c. Admonitio in O. R. I p. 1 u. 2.

auch Blanchini in seiner Ausgabe des Anastasius nach einem den Schriftcharakter des 9. Jhdts. repräsentirenden, dem Kanonikatarchive zu Verona angehörigen Manuscripte, welches höchst wahrscheinlich von dem damaligen Bibliothekar zu Verona, einem Diakon Pacificus († 855) für die dortige Bibliothek acquirirt wurde, diesen ersten Theil unseres Ordo herausgab[1]). Wir können somit diesen ersten Theil des Ordo handschriftlich bis in die erste Hälfte des 9. Jhdts. zurückführen. — Den zweiten Theil dieses Ordo, welcher eine Beschreibung der römischen Liturgie für außerordentliche Fälle gibt, fand Mabillon nur in der St. Galler Handschrift, in den anderen fehlt er. Es werden hier zuerst die Eigenthümlichkeiten der bischöflichen Messe, wenn ein Bischof statt des verhinderten Papstes die Liturgie feiert, bezeichnet (n. 22), sodann die besonderen liturgischen Vorschriften für den Aschermittwoch und die Fastenzeit überhaupt (n. 23—26) und endlich solche für die Zeit vom Passions- bis zum weißen Sonntage (a Dominica Mediana usque ad Octabas Paschae) namhaft gemacht (n. 37—47). In dem Manuscript ließ dann der Schreiber eine Seite unbeschrieben und fuhr fort die Eigenthümlichkeiten einzelner Feste — Ostern, Pfingsten, St. Peter und Weihnachten genauer zu vermerken (n. 48—51). Daraus daß sich hier eine Rubrik (n. 50) für den Fall, daß der durch Krankheit abgehaltene Papst sich durch einen Bischof müsse vertreten lassen, auf früher (n. 22) Gesagtes bezieht, ist zu schließen, daß das, was wir hier als den zweiten Theil (n. 22—51) bezeichneten, auch wirklich nur Einen Mann zum Verfasser habe. — Bei Blanchini folgen anschließend

1) Prolegom. in tom. III, p. 28 sq. Vergl. daselbst Blanchini's praenotata in O. R.

an den ersten Theil des Ordo die Worte: »In diebus autem festis, i. e. Pascha, Pentecosten, S. Petri, Natalis Domini per has quatuor solemnitates habent colligendas . . . . annuente eis Primicerio cum manu sub planeta ex percontatu Pontifici.« Die letztern Worte kommen bei Mabillon nicht vor; die erstern aber bilden den Anfang des vorhin bezeichneten letzten Abschnittes der St. Galler Handschrift. Wir schließen daraus, daß auch der zweite Theil des Ordo von gleichem Alter mit dem ersten ist und der ersten Hälfte des 9. Jhdts. angehöre. In der colbertinischen Handschrift aber schließt sich an den ersten Theil unseres Ordo ein Appendix an, den M. auch auf der vatikanischen Bibliothek handschriftlich vorfand und unter dem Namen des ersten römischen Ordo mit herausgab (p. 30—40). Dieser Appendix verbreitet sich auch über die Zeit vom Passionssonntag bis zur Osteroctav, gibt sich aber bei genauerer Betrachtung als eine Umarbeitung des zweiten Theiles unseres Ordo zu erkennen[1]), und ist

---

1) Dieser Appendix behandelt nicht nur denselben Gegenstand, wie der zweite Theil der St. Galler Handschrift seinem größeren Inhalte nach, sondern bespricht ihn auch meistens mit denselben Worten, obwohl nicht allemal in derselben Ordnung und Folge. Man vgl.:

p. 18	Ord.	Rom. I	n. 27 a.	mit	p. 30.	Appendix.	n. 1 a.
„ 19	„	„	„ 28	„	„ 32	„	„ 5
„ 20	„	„	„ 30-31	„	„ 33	„	„ 6-7
„ 21	„	„	„ 32	„	„ 31	„	„ 2 b.
„ 21	„	„	„ 33	„	„ 31	„	„ 2 a.
„ 22	„	„	„ 34-35	„	„ 34	„	„ 8
„ 27	„	„	„ 45	„	„ 36	„	„ 10
„ 29	„	„	„ 47 b.	„	„ 46	„	„ 11

Doch haben auch beide, der zweite Theil des Ordo und der Appendix, ihre Eigenthümlichkeiten. So hat der Erstere ausschließlich die päpstliche Liturgie in Rom (cf. p. 19, n. 28, p. 25, n. 40) im Auge und

darum für uns ohne Werth. So können wir schon durch Handschriften allein diesen Ordo bis in die erste Hälfte des 9. Jhdts. zurückverfolgen.

Der zweite Ordo gibt eine Beschreibung der bischöflichen Messe nach römischem Ritus. Nur einmal (n. 14) wird darin der Papst als Celebrans, Liturge, erwähnt. Daß derselbe ein Auszug des ersten Theiles unseres ersten Ordo, und also später als dieser ist, zeigt eine nur oberflächliche Vergleichung. Ueber seine Bestimmung gibt Mabillon nichts an. Er druckte ihn nach einem bereits von Baluze edirten veterrimus codex — das ist alles, was wir

beschreibt auch Manches, wie die Oelweihe am Grünendonnerstage (cf. p. 20, n. 30—31), die Segnung des Taufwassers, und die Taufe am Charsamstage (cf. p. 25, n. 40—43) genauer und ausführlicher als der Appendix (cf. p. 33, n. 6—7, p. 35, n. 9). Im Ganzen herrscht dagegen im Appendix mehr sachliche Ordnung und nimmt derselbe zugleich auch auf andere Kirchen Rücksicht. Allgemeine die Passionszeit, und insbesondere die letzten Charwochtage angehende Bestimmungen schickt dieser voraus, und gibt zugleich an, wie die Ritus in den Vorstadtkirchen (in suburbanis regionibus), wie in der Stadt Rom selbst und wie in Klosterkirchen (in monasteriis) zu beobachten seien (p. 30, n. 1—4), geht sodann die letzten Charwochtage einzeln kurz durch (p. 32, n. 5—11). Anfang und Ende der rubricistischen Instructionen über die Passionszeit in dem zweiten Theile des Ordo kehren hier wörtlich wieder. Daran schließt sich dann eine verhältnißmäßig sehr ausführliche und genaue Angabe ritueller Anweisungen für die Feier der einzelnen Tage der Osterwoche zu Rom (p. 36, n. 12—18). — Diese Angaben lassen uns in dem Appendix eine freie, mehr sachlich geordnete und abgekürzte Zusammenstellung ritueller Bestimmungen aus dem zweiten Theile unseres Ordo erkennen, und die Ausführlichkeit der schließlich gegebenen Erörterungen über die Osterwoche zeigt, daß diese eine anderswoher genommene Zuthat sind. Mabillon hätte daher wohl passender wegen der Gleichheit des Inhaltes und der Zusammengehörigkeit beider den zweiten Theil des Ordo und den Appendix neben einander gedruckt und die Parallelstellen beider so gut es möglich zusammengestellt.

über das Alter der Handschrift erfahren — der St. Galler Bibliothek ab. Bei Cassander und Hittorp geht er unserem ersten Ordo vorauf, und auch Onufrius hielt ihn für ein von Gregor d. Gr. emendirtes Werk des Papstes Gelasius. Er scheint ein fast authentisches Ansehen genossen zu haben. Amalar († 837) commentirte denselben in seiner zuerst von Baluze und dann von Mabillon gedruckten Ecloga[2]), und in dem gegen das Ende des 11. Jhdts. geschriebenen Werke Micrologus wird mehrmals auf ihn verwiesen. Ueber die Zeit des Amalar seine Abfassung hinauszuschieben wagt Mabillon nicht.

Bis dahin aber können wir auch den ersten Ordo zurückverfolgen, und daß dieser nicht schon zu Gregors d. Gr. Zeit existirte, läßt schon die darin aufgeführte Rubrik über das Agnus Dei (n. 19), welches erst der Papst Sergius (687—701) in die römische Liturgie einführte, vermuthen[3]). Da noch keine Handschrift eines römischen Ordo aus der Zeit vor Amalar aufgefunden wurde, und er zugleich der Erste ist, der ein solches Buch oder richtiger mehre römische Ordines kennt und erwähnt und auch unsern ersten Ordo kannte[4]), so liegt kein nöthigender Grund vor, die

1) cf. Mabillon l. c. p. 42—51. vgl. seine Admonitio p. 41.

2) ibid. p. 549—560.

3) Hic constituit, ut tempore confractionis Dominici corporis Agnus Dei qui tollis peccata mundi, miserere nobis, a clero et populo decantaretur. Lib. pontif. ed. Vignoli tom. I. p. 313.

4) Daß Amalar den ersten Ordo kannte, geben die zahlreichen von Mabillon aus den Werken Amalars beigebrachten Stellen, worin sich der Letztere auf den Ordo bezieht, zu erkennen, und setzt überdies das enge Verhältniß zwischen dem ersten und zweiten von ihm commentirten Ordo, worüber bald Genaueres, außer Zweifel. Daß er aber außer unseren beiden Ordines mindestens noch einen kannte, folgt daraus, daß er de Ordine Antiphonar. c. 52 cf. Mabillon l. c.

Abfassung desselben in eine frühere Zeit zu setzen; im Gegentheil enthält dieser Ordo selbst noch eine Rubrik, die auf die Zeit Amalars hinweist. Unter den Vorschriften für die Fastenzeit heißt es n. 24: Sabatto tempore Adriani institutum est, ut flecteretur pro Carolo rege. Aehnlich n. 28: Dicit orationem pro rege Francorum. Daß Hadrian ohne ein Unterscheidungs-Attribut genannt wird, weiset auf Hadrian I. (772—795) hin, und daß Karl noch König genannt wird, deutet auf die Zeit vor seiner Krönung 801. So bietet der Ordo allerdings eine deutliche Hinweisung auf das Ende des 8. Jhdts. (795—801) als die Zeit seiner Abfassung. So vereinigen sich innere und äußere Gründe, um das Ende des achten und den Anfang des neunten Jhdts. als die Abfassungszeit der beiden ersten Ordines festzuhalten und gegen jene sind die von Mabillon [1]) und nach ihm von Anderen vorgebrachten Gründe für eine frühere Abfassungszeit derselben von keiner Bedeutung und unhaltbar.

1) In dem ersten Ordo n. 8 erscheint die Sakristei als Aufbewahrungsort der Eucharistie, da sie von dort aus dem pontificirenden Papste beim Hingange zum Altare vorangetragen wird. Diese Aufbewahrungsweise in der Sakristei ist älter als die auf dem Altare, welche im zweiten Ordo n. 4 vorausgesetzt wird [2]), und folglich auch der erste Ordo der ältere. — Allein für das bestimmte und ver-

---

p. 40 für einen Gebrauch in der Osterwoche, welcher in keinem der beiden ersten Ordines bei Mabillon erwähnt wird, sich beruft. Daselbst bezieht er sich für einen ähnlichen Ritus auf verschiedene römische Ordines ut ex scripturis discimus, quae continent per diversos libellos Odinem Romanum. cf. Comment. praev. p. 8.

1) cf. p. 1—2, p. 41.

2) cf. Comment. praev. p. 139.

schiedene Alter beider Aufbewahrungsweisen der Eucharistie bringt Mabillon keine Gründe, und überdieß bewegt sich seine Beweisführung in einem Zirkel, denn daß die erstere Aufbewahrungsart die ältere sei, weiß er nur aus dem ersten Ordo, den er auf andere Gründe hin für ein Werk der älteren Zeit hält.

2) Es wird in dem ersten Ordo die Eucharistie fermentum genannt. Bei Angabe der Eigenthümlichkeiten der Messe, welche ein Bischof für den verhinderten Papst hält, heißt es: Sexto loco, quando dici debet, Pax Domimini sit semper vobiscum, deportatur a subdiacono oblationario particula f e r m e n t i, quod ab Apostolico consecratum est, et datur archidiacono; ille vero porrigit episcopo; at ille consingnando tribus vicibus et dicendo Pax Domini sit semper vobiscum, mittit in calicem n. 22. Diese Bezeichnung findet sich zuletzt in einem Briefe des Papstes Innocenz I. (402—17) [1]) und zeugt somit meint Mabillon, von dem hohen Alter des Ordo. — Was den eigenthümlichen Gebrauch dieses Wortes zur Bezeichnung der Eucharistie betrifft, so schreibt sich dieser von einer alten römischen Sitte her. Um die Einheit und Continuität des hl. Meßopfers auch äußerlich darzustellen, bewahrte man in alter

1) De fermento vero, quod die Dominica per titulos mittimus, superflue nos consulere voluisti, cum omnes ecclesiae nostrae intra civitatem sint constitutae, quarum presbyteri, quia die ipsa propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt, idcirco fermentum a nobis confectum accipiunt, ut se a nostra communione, maxime in illa die, non judicent separatos. Quod per parochias fieri non puto, quia non longe portanda sunt sacramenta, nec nos per coemeteria diversa constitutis presbyteris destinamus, cum presbyteri eorum conficiendorum jus habeant atque licentiam. ad Decent. Eugub. cf. Mabill. Comm. praev. p. 38.

Zeit zu Rom aus jedem Opfer eine Partikel der hl. Eucharistie für die nächste Opferfeier, um sie bei dieser vor der Brechung des consecrirten Brodes mit dem hl. Blute zu vermischen. An den Wochentagen nun concelebrirten die Priester der Stadt dem Papste; an den Sonntagen aber, wo die Priester der Pfarrkirchen (tituli) für ihre Pfarrangehörigen selbst die Liturgie feiern mußten, und somit dem Papste nicht concelebriren konnten (presbyteri titulorum) die ipsa (dominica) propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt. Inoc.) durften sie in ihrer Kirche die liturgische Feier nicht eher beginnen, bis sie aus der päpstlichen Messe eine Partikel der Eucharistie durch die Akolythen zugeschickt erhalten hatten, die sie dann vor der Brechung des hl. Brodes in den Kelch senkten. Diese Partikel hieß fermentum. Wie der Sauerteig die ganze Masse durchdringt, so werden die Glieder des mystischen Leibes Christi durch die hl. Eucharistie verbunden und zusammengehalten [1]); das ist die symbolische Bedeutung,

1) Sehr gewagt ist übrigens die Behauptung Mabillons (l. c. p. 40), es liege in dem Gebrauche des Wortes fermentum gar kein Beweis, daß man sich im Abendlande des gesäuerten Brodes zur eucharistischen Feier bedient habe; denn ohne die letztere Voraussetzung ist es kaum erklärlich, wie man mit diesem Worte die Eucharistie bezeichnen konnte. Oder ist es nicht ganz und gar unbegründet, eine symbolische Deutung der Wirkung des Sauerteiges an die in ungesäuertem Brode consekrirte Eucharistie zu knüpfen; zumal der Sauerteig in der hl. Schrift (vgl. 2 Mos. 12, 19. Matth. 16, 6, 11. Mark. 8, 15. 1. Kor. 5, 6, 7, 8) einen übelen Nebenbegriff hat? Und doch wird in allen Stellen, in welchen fermentum zur Bezeichnung der Eucharistie gebraucht wird (cf. Mabillon l. c.), jene dem Sauerteige entlehnte Wirkung entweder genau bezeichnet, oder doch deutlich vorausgesetzt. — Wenn die Vertheidiger der Azyma entgegen halten, zur Bezeichnung der in gesäuertem Brode consekrirten Eucharistie hätte man fermentatum gebrauchen müssen, nicht fermentum, so ist diese

welche jenem Gebrauche zu Grunde liegt. — Zur Beurtheilung aber, in wie fern Mabillons Argument begründet sei, kommen hier noch zwei im Pontifikalbuche mitgetheilte, das fermentum betreffende Decrete der Päpste Melchiades (311—14) [1]) und Siricius (385—98) [2]) in Betracht. Ob diese Dekrete ächt sind oder nicht, ist für unsern Zweck ganz gleichgültig. Sind sie ächt, so kann es nicht auffallen, wenn die zu diesem besonderen Zwecke gebrauchte Eucharistie auch noch in späterer Zeit, eben in Folge jener Dekrete fermentum genannt wird. Sind sie später unterschoben, so liegt darin ein Beweis, daß man auch nach Innocenz I. diese Bezeichnung noch gebrauchte und dann entbehrt Mabillons Argument vollends alles Grundes. — Wenn auch das Wort fermentum im bezeichneten Sinne später nirgends sich findet, so berechtigt das doch noch zu keinem Schlusse auf das Alter unseres Ordo, weil wir gar keine Schriften sonst besitzen, in denen jener eucharistische Gebrauch erwähnt und statt fermentum ein anderes Wort gebraucht wäre. Wo man aber später jenen Ritus zu erwähnen hatte, konnte man kein passenderes Wort gebrauchen als fermentum.

Einrede sowohl sachlich als geschichtlich unbegründet; sachlich weil nach jenem dem Sauerteige entlehnten Bilde die Gläubigen das fermentatum bilden, nicht die Eucharistie, geschichtlich aber weil fermentatum nirgends zur Bezeichnung der Eucharistie gebraucht wurde. — In der Regel hat man sich im Abendlande wohl des ungesäuerten Brodes bedient, neben diesem aber, wenigstens in den Fällen wo die Eucharistie fermentatum heißt, des gesäuerten.

1) Hic fecit, ut oblationes sacratae per ecclesias ex consecratu episcopi dirigerentur, quod declaratur fermentum. tom. I, p. 76.

2) Hic constituit, ut nullus presbyter missas celebraret per omnem hebdomadam, nisi qui consecratum episcopi loci designati susceperit, quod declaratur fermentum. ibid, p. 125.

3) In enger Verbindung mit dem an das fermentum geknüpften römischen Gebrauche steht die bereits angedeutete doppelte Vermischung der hl. Gestalten bei der Feier der Liturgie. In dem ersten Ordo wird diese erwähnt (n. 13 u. 14), im zweiten aber, wie Mabillon sagt, nicht, und darin findet er wieder einen Beweis für das hohe Alter des ersten Ordo und seine frühere Abfassung. — Was über die Unhaltbarkeit des vorigen Grundes gesagt wurde, gilt hier wieder. Uebrigens ist die Voraussetzung Mabillons eine irrige und hat der zweite Ordo auch einen doppelten Mischungsritus (cf. n. 12. u. 13) was Mabillon anderswo (cf. Comm. praev. p. 36. l. c.) auch anerkennt — von welchen der erstere allerdings ganz anderer Art ist, als der erste im ersten Ordo, und freilich zu dem Schlusse berechtigt, daß der Verfasser des zweiten Ordo eine andere Liturgie als die der Stadt Rom im Auge hatte.

4) Aus der Uebereinstimmung zwischen den rituellen Instructionen des ersten Ordo und den Rubriken des gregorischen Sakramentars, besonders rücksichtlich der Charwoche, schließt M., daß Gregor diese Rubriken aus dem ersten Ordo in sein Sakramentar übertragen, und folglich, was auch der Gebrauch des Wortes fermentum beweisen sollte, daß der Ordo vorgregorisch sei. — Allein es ist nicht abzusehen, warum man nicht eben so gut umgekehrt folgern könnte, der Ordo sei auf Grund der Rubriken des Sakramentars bearbeitet. Daß diese Folgerung allein richtig, bezeugen die ältesten von Muratori gedruckten Handschriften dieses Sakramentars, welche Mabillon freilich noch nicht kannte. Wenn auch die Rubriken des Ordo zu denen des von Rocca und Menard edirten Sakramentars gut

stimmen, so treten doch bei Muratori gerade in der Charwoche bedeutende Unterschiede hervor. So wird die im ersten Ordo (n. 35) beschriebene Charfreitagsliturgie der vorgeweihten Gaben in diesem Sakramentar nicht erwähnt[1]). Diese liturgia praesanctificatorum treffen wir im Abendlande zuerst in dem in Gallien geschriebenen und gebrauchten und mit gallikanischen Elementen reichlich versehenen gelasischen Sakramentar an[2]). In Gallien war sie wahrscheinlich, wie die gallikanische Liturgie selbst, griechischen Ursprungs und ist wohl von dort, wie so manches Andere in der Liturgie z. B. die Rogationstage, in die römische Liturgie aufgenommen worden. — In alter Zeit scheint sie in Rom nicht üblich gewesen zu sein, da das erwähnte älteste gregorische Sakramentar sie nicht hat, und wir Aehnliches aus einer Aeußerung des Papstes Innocenz I.[3]) zu schließen Grund haben. Aehnlich findet sich ein in dem ersten Ordo (n. 28) erwähnter und auch in den Sakramentaren Rocca's und Menard's vorkommender römischer Gebrauch, der nämlich, daß man die Charfreitagsgebete für die Anliegen der Kirche auch am Mittwoch in der Charwoche anwandte, im gregorischen Sakramentar Muratori's[4]), und in dem gelasischen[5]) ebenfalls nicht, und gibt sich somit als ein späterer Zusatz zur gregorischen Liturgie zu erkennen.

Das sind die von Mabillon vorgebrachten, aber freilich

1) cf. Muratori Lit. Rom. vet. Edit. Venet. tom. II, p. 57.
2) ibid. tom. I, p. 562.
3) Ep. ad Decent. Eugub. cf. Mabill. l. c. comment. praev. p. 75.
4) l. c. tom. II, p. 53.
5) Ibid. tom. I, p. 548.

unhaltbaren Gründe für das hohe Alter des erstern, beziehungsweise auch des zweiten Ordo. Dabei mußte er freilich Stellen, welche deutlich auf eine spätere Zeit hinweisen, wie die bereits erwähnte auf den Frankenkönig Karl bezügliche Ceremonie für nachherige Interpolation erklären. — Bisher hat man noch immer an der von Mabillon gegebenen Erörterung über das Alter der beiden ersten Ordines festgehalten, ja dieser eine noch tiefere Begründung zu geben versucht.

So sagt Binterim, da die alten Sakramentare keine Anleitung für die Ausübung der Liturgie — Rubriken — enthielten, ohne diese aber die Feier der Liturgie nicht stattfinden konnte, so müsse man diese Ordines in die Zeit der Päpste Leo und Gelasius setzen, und sie den Sakramentaren derselben coordiniren [1]). — Dieses Argument widerlegte er selbst, wenn er kurz vorher bemerkt, alles, was die liturgischen Bücher der alten Kirche nicht enthielten, sei theils durch das gute Gedächtniß der Kleriker, da sie vieles auswendig wissen mußten, was nicht aufgeschrieben war, theils durch Altartabellen (von solchen ist übrigens im ganzen ersten Jahrtausend historisch nichts bekannt), worauf dasjenige stand, was im Meßbuche nicht geschrieben war, ersetzt [2]). — Zugegeben selbst, man habe sich in der alten Kirche derartiger geschriebener Instruktionen für die Ausübung der liturgischen Feier bedient, so wäre doch vorerst noch der Beweis zu führen, daß der erste und zweite Ordo Mabillons die dem leonischen und gelasischen Sakramentar zugehörigen Ordines sind. — Allein es wurde bereits bemerkt, daß wir vor Amalar gar kein historisches Zeugniß

1) Denkwürdigkeiten IV. Bd. 3. Thl. S. 46.
2) a. a. O. S. 42.

von dem Vorhandensein derartiger Ordines besitzen, und überdies ersieht man aus zwei Aeußerungen Gregors d. Gr., daß nicht ein solcher Ordo, sondern die durch tägliche Uebung und Anschauung erlangte Gewohnheit die Regel war, nach welcher man die Liturgie feierte. Durch Vorwürfe, die man ihm über seine liturgischen Reformen gemacht, veranlaßt, rechtfertigt er sich bei dem Bischofe Johann von Syrakus, und schreibt: Aut veteres nostras (consuetudines) reparavimus, aut novas et utiles constituimus [1]). Auch in seiner Antwort an den englischen Bischof Augustinus, welcher ihn um Aufschluß über die Verschiedenheit des gallischen Ritus von dem römischen bat, geht er wieder auf die Gewohnheit zurück: Novit fraternitas tua Romanae ecclesiae consuetudinem, in qua se meminit enutritam. . . . Ex singulis ergo quibusque ecclesiis, quae pia, quae religiosa, quae recta sunt elige, et haec quasi in fasciculum collecta apud Anglorum mentes in consuetudinem depone [2]). War die Feier der Liturgie vor Gregor bereits durch eine geschriebene Regel festgestellt, oder hatte er eine solche verfaßt, warum beruft er sich nicht auf diese, sondern auf die Gewohnheit? — Eine Auffassung, die Binterim [3]) anderswo gibt, und die Manche mit ihm theilen, stützt sich auf den Bericht des Johannes Diakonus über die römischen Sakramentare, welcher über den Papst Gregor d. Gr. schreibt: Sed et Gelasianum codicem de missarum solemniis multa subtrahens, pauca convertens, non-

1) Epp. lib. IX. ep. 12. tom. II, p. 941.

2) ibid. lib. XI. ep. 64. p. 1152.

3) in seiner Abhandlung über die Worte des hl. Ambrosius: Experire certe, cui utrum idoneum ministrum elegeris commissisti dominici sanguinis consecrationem in der Zeitschr. „Katholik" Speyer 1827. Heft IV. S. 5.

nulla vero superadjiciens, in unius libri volumine coarctavit. (vit. S. Greg. l. II, c. 17) indem man diese Nachricht auf die römischen Ordines ausdehnt. Daß der zweite Ordo ein Auszug des ersten, kürzer als der erste ist, und Manches Neue bietet, ist richtig. Aber daraus folgt keineswegs, daß die beiden römischen Ordines den beiden römischen Sakramentaren zu coordiniren seien, sondern ihre gregorische und gelasische Abfassungszeit ist vorher zu beweisen. Erst dann ist man berechtigt, jene Nachricht auch auf die Ordines zu beziehen.

Eigenthümlich äußert sich Augusti über die römischen Ordines: „Man unterscheidet gewöhnlich einen Ordo primus, d. h. das Sacramentarium Gregorii M., und Ordo secundus i. e. das Sacramentarium Gelasianum. Da aber auch diese beiden oft revidirt und abgeändert wurden, so kann man eine ganze Familie solcher Ordinum (nach einigen XII, nach anderen XIV) unterscheiden [1]).“ Wie dem gelehrten Kritiker eine solche Verwechslung, bei der er obendrein die chronologische Ordnung umkehrte, begegnen konnte, ist kaum zu begreifen. — Neuerdings hat auch Bähr in seinem Werke über die römische Litteratur in dem karolingischen Zeitalter unsere Ordines nicht berücksichtigt, und scheint sich damit der geltenden Ansicht, sie seien Werke früherer Jahrhunderte, angeschlossen zu haben. Nur Muratori [2]) machte darauf aufmerksam, daß der Zusammenhang die Conjectur Mabillons, die Hinweisungen auf den Frankenkönig Karl seien spätere Interpellation, nicht zulasse, und setzte darum die Abfassung desselben in die Karolingische Zeit, ohne sich jedoch auf eine anderweitige Begründung einzulassen. Merk-

1) Denkwürdigkeiten Bd. XII, S. 294.
2) l. c. tom. II, p. 767.

würdig ist es, daß römische Ordines zuerst um das Jahr 800 auftreten, und daß Amalar, der sie zuerst kennt, gleich wenigstens drei solcher Ordines erwähnt. Doch finden wir auch in der damaligen Zeit den Schlüssel zur Erklärung dieser Erscheinung, nämlich in der Einführung der römischen Liturgie durch Karl d. Gr. im deutschen Reiche. Es war diese nicht ein widerrechtlicher Uebergriff in kirchliche Angelegenheiten seitens Karls, sondern er handelte darin in vollem Einverständnisse mit dem hl. Stuhle; gleichwohl hatte er im eigenen Interesse, um nämlich der Einheit seines Reiches eine möglichst feste kirchliche Unterlage zu geben, zu diesem Vorgehen Grund genug. Bisher hatten die Bemühungen der Päpste, die römische Liturgie im ganzen Abendlande zur Geltung zu bringen, nur unbedeutende Erfolge erzielt. Der Papst Vigilius (540—55) hatte dem Bischof Profuturus von Braga ein Exemplar des römischen Meßkanons geschickt [1]), und dieser war auf der zweiten Synode daselbst v. J. 563 durch Synodalbeschluß eingeführt worden [2]). Auch waren die römischen Liturgien gelasischer und gregorischer Ordnung bereits in Gallien zur Geltung gebracht [3]), allein der Umstand daß diese beide dort neben der gallikanischen gebraucht wurden, hatte die übele Folge, daß sich Eigenthümlichkeiten der einen Liturgie auch der anderen ansetzten [4]), und neben jenen dreien auch

---

1) Vgl. den Brief des Vigilius an den Profuturus, bei Harduin Collect. Concil. tom. II, p. 1429.

2) cf. ib. l. c. p. 1432.

3) So werden in einer Chronik des Klosters St. Riquier (Chronicon Centulense l. III, c. 3. bei Dachery, Spicilegium tom. IV. Paris 1661, 4. p. 485) ad a. 831 erwähnt 14 gelasische und drei gregorische Sakramentare, die im dortigen Kloster aufbewahrt würden.

4) Einen recht anschaulichen Beleg dafür gibt das gelasische von

unbestimmte Zwischenformen sich bildeten. Und doch ließ sich für die Dauer aus allen Dreien auch nicht eine einheitliche Liturgie herstellen, da sie unvereinbare Eigenthümlichkeiten, wie die verschiedene Stellung der Diptychenrecitation und des Friedenskusses in der römischen und gallikanischen Liturgie, die Mehrzahl der Orationen in der gelasischen und ihre Einzahl in der gregorischen Messe, hatten. Zu diesen Differenzen gesellten sich an der südwestlichen Grenze des Reiches eine neue, aber nunmehr Bedenken erregende. Die Adoptianer — Urgel, der Sitz des Häresiarchen Felix lag im fränkischen Reiche — suchten durch Stellen des mozarabischen Missals ihre Rechtgläubigkeit zu erweisen und verfaßten neue Gebete für ihre dogmatischen Zwecke [1]). Aber auch im Norden stellte sich eine liturgische Frage, die nämlich, welche Liturgie den hier bekehrten Völkern zu geben sei. — Daß unter solchen Umständen Eine Liturgie für das ganze Reich zur Geltung zu bringen sei, lag auf der Hand, und daß diese nur die römische Gregors d. Gr. sein könne, dafür entschied nicht nur das kirchliche Centrum des Reiches, sondern auch das hohe Ansehen ihres Urhebers, ihre Ordnung und Kürze und endlich noch besonders der Umstand, daß in ihr mit der reformirten Liturgie auch der Gesang verbessert und beide zu einem harmonischen Ganzen geordnet waren. Denn bei einer solchen liturgischen Reform kam der Gesang als Theil der Liturgie nicht nur eo ipso mit in Frage — Pri-

---

Thomasius edirte Sakramentar, welches in seiner jetzigen Form aus dem Beginne des 8. Jahrhunderts stammt und so viele Elemente der gregorischen und gallikanischen Liturgie in sich aufgenommen hat, daß sein ursprünglicher Kern schlechterdings nicht wieder aufzufinden ist.

1) Vgl. Hefele, Conciliengesch. III. Bd. S. 608 ff.

ratmessen waren damals noch nicht, oder höchstens ausnahmsweise im Gebrauche — sondern der unerbauliche fränkische Kirchengesang, wie ihn der Biograph Gregors d. Gr. schildert [1]), bedurfte eben so sehr der Reform, als die Liturgie. Und daher erwiesen sich alle Bemühungen, den Kirchengesang Gregors d. Gr. einzuführen, als unfruchtbar, so lange man nicht auch zugleich seine Liturgie, von der ja jener einen wesentlichen Theil bildete, mit herübernahm. — Was daher schon durch Pipin angebahnt war, setzte Karl mit größerem Ernste und Nachdrucke fort, und vollendete es. Pipin [2]) hatte bereits auf seine Bitte vom Papste Stephan III. (752—57) zwei römische Sänger, und von dessen Nachfolger Paul I. (757—67) ein römisches Antiphonar und Responsale erhalten. Gründlicher und mit mehr Einsicht nahm sich Karl der Gr. der Sache an. Vom Papste Hadrian I. (772—95) mit einem gregorischen Sakramentar beschenkt, schickte er zwei fränkische Priester zur Ausbildung im Gesange nach Rom, und überwies ihnen dann die von Chrodegang gestiftete Sängerschule zu Metz. Da diese bei ihren Landsleuten mit der Reform nicht durchdrangen, mußte ihm Papst Hadrian zwei vortreffliche römische Sänger, die Kleriker Theodor und Benedikt schicken, mit deren Hülfe er den gregorischen Gesang in seinen Sängerschulen und von dort aus im ganzen Reiche begründete. Mit gleichem Eifer betrieb er zugleich die Einführung der römischen Liturgie, und wenn

1) Joh. Diac. vit. S. Greg. l. II, c. 7 u. 8.

2) cf. Mabillon de liturg. Gallic. p. 16. — Gerbert de liturg. Allemann. tom. I, p. 77. de Cantu et Music. tom. I, p. 266—272. Joh. Diac. l. c. c. 9 u. 10. Hefele, Conciliengesch. III. Bd. S. 693.

er von den Mönchen forderte, daß sie den römischen Gesang bei ihrem Officium einhalten sollten (cantum Romanum per nocturnale ac gradale officium servent), so bestand er eben so beharrlich darauf, daß jeder Priester nach römischem Ritus die Messe feiere (ut unusquisque presbyter missam ordine Romano celebret) und ließ sogar auf der Aachener Synode v. J. 802 bei den Klerikern eine Prüfung darüber anstellen, ob sie auch die Meßgebete nach dem ordo Romanus wüßten und verstünden und bei ihrem Officium den römischen Gesang beobachteten.

Allein schwierig war die Stellung Karls d. Gr. zur liturgischen Frage doch. Führte er im ganzen Reiche die römische Liturgie ein, so hätte er offenbar bei seinem Volke, das sich in die Eigenthümlichkeiten der gallikanischen hineingelebt hatte, angestoßen. Reformirte er die gallikanische Liturgie, und führte außerhalb des Frankenlandes die römische ein, so hatte er zwei Liturgien in seinem Reiche und legte überdies den Grund zu ähnlichen Differenzen, wie sie sich jetzt bei seinem Volke in Folge der verschiedenen dort neben einander gebrauchten Liturgien sehr fühlbar bemerklich machten. Hier schlug er mit großer Weisheit einen Mittelweg ein, indem er allerdings die römische Liturgie für seine Anordnung zur Grundlage nahm, und auch bei Abweichungen der gallikanischen von ihr sie geltend machte, alle von der römischen nicht berührten Eigenthümlichkeiten der gallikanischen ihr einfügte, und nun diese modificirte römische Liturgie im ganzen Reiche einführte. So mußten seine Volksgenossen an der Form ihrer Liturgie wohl Einiges Preis geben, aber dafür hatten sie die Genugthuung, die meisten Eigenthümlichkeiten derselben auch außerhalb ihrer Nation zur Geltung gebracht zu sehen. In dem neu-

gestifteten, sich frisch entwickelnden Weltreiche kam nun die römische Liturgie zu solcher Bedeutung, daß sie hier vorzüglich ihre geschichtliche Weiterbildung erhielt, und wenn im Beginne des 5. Jhdts. der Papst Innocenz I. die liturgischen Differenzen im Abendlande nach dem Usus der römischen Kirche geregelt wissen, und nichts Fremdartiges in dieser zulassen wollte [1]) — andere Päpste wie Gregor d. Gr. in den beiden angezogenen Briefen urtheilten anders — so traten nunmehr Verhältnisse ein, welche der Sache den umgekehrten Verlauf gaben, wofür bereits die Charfreitagsliturgie und die Rogationstage als Belege aufgeführt wurden [2]).

Die von Karl veranlaßten Synodalbeschlüsse betreffs Einführung der römischen Liturgie hätten wenig zu bedeuten gehabt, wenn nicht Sorge getragen worden wäre, daß sie praktisch durchgeführt würden. Nun enthielten die alten Sakramentare keine oder doch nur sehr dürftige Anweisungen, in denen die Folge der Handlungen und Gebete und die Form wie sie auszuführen, beschrieben war. Solche wurden aber jetzt nothwendig. — Die Priester der neubekehrten Sachsen waren Männer, denen, wie der Mikrologus (c. 60) berichtet, kirchliche Bildung eben so sehr mangelte, als Bücher, und denen man darum von Alcuin für jeden Wochentag verfaßte Meßgebete in die Hand geben mußte,

1) Ep. ad Decent. Eugub. n. 2. cf. Coustant. Epp. Rom. Pontiff. tom. I. p. 855.

2) Hierher gehören auch die Sequenzen, das Trinitatisfest und sonntägliche Trinitatisofficium, und, um statt vieler Einzelnheiten etwas Umfassendes nahmhaft zu machen, die allgemeine Aufnahme der Privatmessen und aller der Gebete, welche durch diese in den ordo missae kamen, nämlich alle außer dem Kyrie, Gloria, der Oration, Sekreta, Präfation, Kanon, Paternoster und Postkommunion.

damit sie ihrer Pflicht nachkommen könnten (ut presbyteri illius temporis nuper ad fidem conversi, nondum ecclesiasticis officiis instructi, nondum etiam librorum copia praediti vel aliquid haberent, cum quo officium suum qualibet die possent explere). Um wie viel mehr bedurften diese für die einzuführende römische Liturgie einer geschriebenen praktischen Anleitung. Und vollends war eine solche bei den Franken Bedürfniß, um jenen für die angestrebte Einheit der Liturgie gewälten Mittelweg genau zu bezeichnen und durch ein officielles Buch allen möglicher Weise eintretenden Unzukömmlichkeiten von vorn herein zu begegnen. Ein solches authentisches, die modificirte römische Liturgie beschreibendes Buch ist aber der zweite Ordo Mabillons, während der erste als eine die reine römische Liturgie wiedergebende Vorarbeit für den zweiten sich zu erkennen gibt. Beides haben wir noch genau zu erweisen.

Daß der erste Ordo die päpstliche Liturgie der Stadt Rom beschreibe, bezeugt er selbst. Das beweiset die verschieden in den einzelnen Handschriften lautende Ueberschrift Ordo ecclesiasticus Romanae ecclesiae, (Ordo ecclesiastici ministerii Romanae ecclesiae cf. Mabillon l. c. p. 2), das beweisen auch die Anfangsworte des Ordo selbst: Primo omnium observandum est, septem esse regiones ecclesiastici Ordinis urbis Romae, ein Thema, das in der Einleitung (n. 1—3) des Genaueren behandelt wird. Auch erscheint in demselben der Papst als der Opfernde — Papa, Apostolicus, summus Pontifex, und endlich schreibt eine Rubrik betreffs der Charfreitags-Gebete für die Anliegen der Kirche vor: Dat orationem: Deus a quo Judas . . . tantummodo pro se intermittit. Ein specielles Gebet für den Bischof haben die Charfreitagsgebete nicht, wohl aber

ein solches für den Papst. Aus den mitgetheilten Eingangsworten des Ordo erhellt aber auch, daß derselbe nicht für Römer geschrieben wurde. Wie dort, so spricht der Verfasser im Eingange mehrmals im Tone der Belehrung, und was er dort über die kirchliche Eintheilung und Organisation der Stadt, über den Ort der liturgischen Feier an Ferial-, und die Vorbereitung zu derselben an Festtagen, sowie über die besonderen Obliegenheiten der einzelnen kirchlichen Personen bemerkt, ist theils zu allgemein, theils zu alltäglich, als daß der Römer über diese Dinge einer Belehrung bedurft hätte, oder daß es überhaupt für ihn von besonderem Interesse gewesen wäre. Auch die erläuternde Bemerkung n. 1 archidiaconus i. e. vicarius Pontificis war für den Römer überflüssig.

Zu welchem Zwecke der Verfasser geschrieben habe erfahren wir aus dem zweiten Ordo. Selbstredend kommt hier nur das, was wir früher als den ersten Theil des ersten Ordo bezeichneten, zur Sprache. Denn der zweite Ordo beschäftigt sich nur mit der gewöhnlichen bischöflichen Messe, und läßt sich auf besondere Eigenthümlichkeiten derselben, wenn etwa ein Anderer statt des Bischofes die Liturgie halte, was dann und was an besonderen Festen und Zeiten einzuhalten und zu beobachten sei, was alles im zweiten Theile des ersten Ordo besprochen wird, nicht ein, steht also zu diesem in gar keinem Verhältnisse. Ein sehr enges Verhältniß besteht aber zwischen dem ersten Theile des ersten Ordo und dem zweiten Ordo, dergestalt, daß der zweite aus jenem zusammengesetzt und bearbeitet erscheint, und wir erkennen somit in dem ersten eine Vorarbeit für den zweiten. Bald sind in diesem ganze Stücke aus dem ersten wörtlich übertragen, cf. O. R. I. n. 4, 20; O. R. II.

n. 1, 14, bald gibt der zweite einem Auszug aus dem ersten. Sehr bezeichnend ist in dieser Beziehung, daß beide Ordines am Schlusse ihrer Instructionen über den Kanon die nachträgliche Rubrik geben: Nam quod intermisimus de patena, quando inchoat canonem, venit acolythus sub humero habens sindonem in collo ligatam, tenens patenam ante pectus suum in parte dextera usque in medium canonem. Tunc subdiaconus sequens suscipit eam super planetam et venit ante altare, expectans, quando eam suscipiat subdiaconus regionarius. Finito vero Canone subdiaconus regionarius stat cum patena post archidiaconum. Quando dixerit, Et ab omni perturbatione securi, vertit se archidiaconus et osculata patena dat eam tenendam diacono secundo. O. I, n. 17—18; O. II, n. 11b—12). Allein der zweite Ordo gibt Manches, was er dem ersten entlehnt hat, in etwas veränderter Weise und beschreibt auch Manches, was der erste nicht enthält, und beides zusammen liefert den Beweis, daß der zweite Ordo für die Einführung der römischen Liturgie in Gallien bearbeitet wurde. Die dem ersten Ordo vorangeschickte nur auf die Stadt Rom passende Einleitung (n. 1—3) fehlt hier gänzlich. Der die Liturgie Feiernde wird nicht als Papst, noch durch ein päpstliches Attribut bezeichnet, sondern heißt schlechtweg Pontifex. Daß einmal (n. 14) der Papst genannt wird, mag dem Schreiber zur Schuld fallen, welcher in dem größern aus dem ersten Ordo entlehnten Passus (cf. O. I. n. 20) die Veränderung in „Pontifex" zu machen vergaß. — Statt majores domus ecclesiae Romanae, O. I. n. 4 schreibt der zweite Ordo majores domus ecclesiae illius civitatis (n. 1). Und wenn in dem ersten Ordo n. 8 der Papst zuerst einem Wochenbischofe (uni de episcopis heb-

domadariis) und dann dem Archipresbyter, im zweiten der Bischof zuerst den beiden ihm assistirenden Priestern den Friedenskuß gibt, so erklärt sich das für uns leicht, berechtigt aber weder zu dem Schlusse, den Onufrius daraus zieht, noch zu der Conjectur, welche Mabillon darüber aufstellt [1]).

Was dem zweiten Ordo eigenthümlich ist, weist meist auf gallikanische Zusätze zur römischen Liturgie hin. So heißt es hier nach dem Embolismus (n. 13): Post solutas ut in his partibus mos est, episcopales benedictiones, cum dixerit Pax Domini sit semper etc. Richtig bemerkte darüber Mabillon: Quod additamentum esse non dubito Gallicani vel Germanici scriptoris [2]), handelte aber willkürlich, wenn er diese Worte nicht mit in den Text aufnahm. Auch rechtfertigt ihn da nicht die Bemerkung, daß Amalar in seiner Ecloga über diese Benedictionen nichts sage, denn Amalar geht keineswegs den ganzen Ordo Satz für Satz erklärend durch, und wenn er zu irgend einem Gebrauche seinen Commentar nicht gibt, so ist das noch kein Beweis, daß jener Gebrauch im Ordo überhaupt nicht beschrieben war. Diese Benedictionen sind ein specifisches Element der gallikanischen und alten deutschen Liturgie, was der im fränkischen Reiche eingeführten römischen einverleibt wurde. In allen Ausgaben des gregorischen Sakamentars, von welchen bis jetzt noch keine Handschrift an's Licht gefördert wurde, die nicht auf außerrömischem, gallischem oder deutschem Boden gebraucht wurde — finden sich solche Benedictionen. In den von Pamel und Muratori veröffentlichten Handschriften stehen sie als ein schließlicher

1) cf. Mabillon l. c. p. 2.
2) l. c. p. 49 not b.

Nachtrag aufgeführt, in der späteren Menardischen sind sie zwischen die einzelnen Gebete der Messe eingeschaltet. Aus einer Bemerkung des Schreibers des othobonischen Codex bei Muratori geht nicht nur hervor, daß diese Benedictionen kein Element der gregorischen Liturgie, sondern auch, daß der Gebrauch derselben in das Belieben des Celebranten gestellt war [1]).

Auch der liturgische Gebrauch des Symbolum im zweiten Ordo (n. 9) ist gallikanischer Abkunft. — Auf der Synode zu Toledo v. J. 589 wurde es nach orientalischem Muster, nicht nach römischem, und mit dem Zusatze filioque zuerst in die mozarabische Liturgie aufgenommen, und von ihr adoptirte es die gallikanische. Außer der Messe und ohne jenen Zusatz gebrauchte es auch die römische Kirche, und so begegnet es uns im gelasischen Sakramentar beim Taufritus (cf. Murator. tom I. p. 540—42). Erst im Jahre 1014 führte es der Papst Benedict VII. auf Zureden des Kaisers Heinrich III. in die römische Liturgie ein, wie der Abt Berno von Reichenau (De reb. quibusdam ad Miss. spectant. c. 2) berichtet [2]). In unserm Ordo ist es also gallikanischer Zusatz.

1) l. c. tom II, p. 271. Muratori hat diese Bemerkung ganz am unrechten Orte abgedruckt. Sie sollte wie ihr Inhalt besagt, das Gregorische und Nichtgregorische Element des Sakramentars scheiden, und sollte daher, wie der Schreiber zu verstehen gibt, an derselben Stelle stehen, wo sie laut eigener Ankündigung Muratori's hingehört (cf. tom. I. p. 80) und bei Pamel sich findet vor der Benediction der Osterkerze p. 139.

2) Vgl. Kössing, liturgische Vorlesungen. Regensburg 1856. S. 340—349. Die gegen den erst später aufgenommenen römischen Gebrauch des Symbolums bei der Liturgie scheinbar streitende Aeußerung Leo's III. Nos idipsum (symbolum) non cantamus, sed legimus löst Kössing richtig dahin, daß cantare von dem offiziellen liturgischen

Ueber das erste liturgische Meßgebet wird n. 6 bemerkt: Sequitur oratio prima, quam collectam dicunt. So nannte man in Rom das erste Gebet, aber nicht das der Liturgie, sondern jenes, welches über das in einer Kirche versammelte Volk — daher der Name — gesprochen wurde, bevor es processionsweise zur Stationskirche zog, um dort die Liturgie zu feiern. In etwas veränderter Bedeutung hat unser Ordo das Wort, hatten es früher alle deutschen Missalien und hat es das Münsterische noch. Der Zusatz: quam collectam dicunt aber zeigt wieder, daß die römische Liturgie hier einen fremden Boden betrat.

Für das einzige liturgische Opferungsgebet der alten Kirche finden wir später in Gallien den Namen secreta. Diesen Namen trägt es durchweg im gelasischen Sakramentar, während die Handschriften des gregorischen Sakramentars bei Muratori die alte im leonischen Sakramentar gebräuchliche römische Bezeichnung Super oblata festhalten. Aus der Rubrik unseres Ordo n. 10 dicta oratione super oblationes secreta ersehen wir sowohl, daß hier wieder römisches und gallikanisches Element zusammengeflossen, als auch aus dem gleich folgenden und Episcopo alta voce incipiente Per omnia saecula saeculorum, daß dieses Gebet mit leiser Stimme gesprochen wurde, wie der Name desselben besagt.

Der doppelte Mischungsritus findet sich auch hier (n. 12 u. 13) wieder; aber der erste ist, wie er im Ordo vorliegt, nicht erklärbar. Nach dem Wortlaute desselben

---

Sprechen und Handeln selbst dem Leisesprechen gebraucht wurde. So sagt Amalar Ecloga in O. R. n. 21 cf. Mabill. l. c. p. 556. In eo videlicet, quo ista oratio (canon) specialiter ad sacerdotem pertinet solus sacerdos in eadem intrat, secrete eam decantat.

wird das erste Mal nicht die im Anfange der Messe auf dem Altare befindliche Sancta (n. 4) mit dem hl. Blute vermischt, sondern eine Partikel der eben consekrirten Hostie — Cum dixerit, Pax Domini sit semper vobiscum, mittit in calicem de Sancta oblata (n. 12). Wird hier ein Theil des eben vorher consekrirten Brodes in den Kelch gesenkt — de Sancta oblata — so erklärt sich nicht, wozu die Sancta und die adoratio derselben beim Beginne der Liturgie erwähnt wird [1]), und warum nicht vorher die Brechung der Hostie genannt wird. Wirklich wird dieselbe auch erst nachher angegeben. Wird aber die anfangs im Ordo erwähnte Sancta mit dem hl. Blute vermischt, warum steht

1) Binterim bestritt in der vorerwähnten Abhandlung nach dem Vorgange von Harduin (Opera selecta. Amstelodami 1709 fol. p. 299 sq.) die von Mabillon (l. c. comm. preav. p. 36) aufgestellte Deutung der Sancta als Eucharistie, welche in beiden Ordines im Beginne der Messe erwähnt wird, und will darin bloße Oblaten erkennen. Allein man begreift nicht, wozu dann noch in beiden Ordines der Oblationsritus beschrieben wird. Und wenn die Sancta nur bloße Oblaten sind, warum werden sie dann mit so ausgezeichneter Behutsamkeit behandelt, in einer Kapsel (capsa) eingeschlossen und in einem besonderen Schranke der Sakristei (Conditorium) zur Aufbewahrung aufgestellt, und wozu adorirt sie dann der Bischof im Beginne der Messe? Zugegeben selbst, daß die adoratio hier eine bloße salutatio sei, so gebührt doch eine solche salutatio gemeinem Brode, auch wenn es für einen kirchlichen Zweck bestimmt ist, durchaus nicht. — Ebenso willkürlich und ungereimt zugleich ist es, die im Beginne der Messe erwähnten Sancta als Plar. gen. neutr. zu fassen, um darunter die Oblaten, nach der Consekration aber darin den Sing. gen. fem. scil. hostia, oblata zu erkennen, um darunter die Eucharistie verstehen zu können. Endlich ist auch Bs. Berufung auf den sechsten Ordo Mabillons unzulässig, weil dieser die Sancta gar nicht erwähnt, weder im Anfange der Messe, noch beim Mischungsritus, und die dort beim Oblationsritus befohlene Zurückstellung der überflüssigen Oblationen mit dem auf die Sancta bezüglichen Ritus in dem ersten Ordo n. 8 gar nichts gemein hat.

dann hier de Sancta oblata? Diese Schwierigkeit löset sich, wenn wir einfach de Sancta lesen, und die Richtigkeit dieser Conjectur rechtfertigt nicht nur das Unerklärliche der anderen Lesart, sondern auch Amalar, der zwar in seiner Ecloga sich über den doppelten Mischungsritus nicht deutlich äußert, aber in seinem anderen Werke [1]) mit Beziehung auf die adoratio im Beginne der Liturgie eines doppelten Mischungsritus gedenkt (bis positus panis in calicem) und daselbst mit Bezug auf den römischen Ordo die Stelle unseres Ordo genau im Zusammenhange wiedergiebt: Cum dixerit, Pax Domini sit semper vobiscum, mittit in calicem de Sancta. Sed Archidiaconus pacem dat etc. [2]). Nun haben wir aber noch immer die Lesart de Sancta und nicht wie in der Parallelstelle des ersten Ordo einfach Sancta. Allein diese Differenz im ersten und zweiten Ordo erklärt sich, und zeigt uns zugleich, daß wir im zweiten einen gallischen Ritus vor uns haben. — In dem ersten Ordo tragen zwei Akolythen die aufbewahrte Eucharistie dem Papste beim Eingange der Messe voran n. 8. Duo acolythi tenentes capsas cum Sanctis apertas, et subdiaconus sequens tenens manum suam in ore capsae ostendit Sancta Pontifici vel (= et) diacono, qui praecesserit. Tunc inclinato capite Pontifex vel diaconus salutat Sancta, et contemplatur, ut si fuerit superabundans, ponatur in conditorio. — Eine Partikel der Eucharistie also wurde ausgewählt, die übrigen, wenn übrige vorhanden, an den Aufbewahrungsort der Eucharistie — conditorium — zurückgetragen. Diese Partikel — Sancta — wird bei der ersten

1) cf. De eccles offic. l. III, c. 31. cf. Mabill. l. c. comm. praev. p. 37.

2) cf. Mabill. l. c. p. 13 not b.

Vermischung der hl. Gestalten in den Kelch gesenkt. Cum dixerit, Pax Domini sit semper vobiscum, faciens crucem tribus vicibus manu sua, mittit Sancta in eum n. 18. — Anders liegt die Sache im zweiten Ordo. Dort heißt es im Anfange der Messe kurz: Et pertransit Pontifex in caput scholae et in gradu superiore, inclinato capite ad altare, adorat primo Sancta n. 4. Demnach befindet sich die Eucharistie hier auf dem Altare, und werden auch alle an die Adoration im ersten Ordo geknüpften Ceremonien, daß sie dem Celebranten zum Altare voraufgetragen, ihm dort zur Verehrung vorgezeigt wird, daß er einen Theil für den Gebrauch bei der Liturgie ausscheidet, den übrigen zum Aufbewahrungsorte der Eucharistie zurücktragen läßt, hier gar nicht erwähnt. Von der auf dem Altare befindlichen Eucharistie wird daher eine Partikel für den ersten Mischungsritus bei der Liturgie genommen, und es muß daher hier ganz richtig heißen, mittit in calicem de Sancta. — Uebrigens entspricht die im zweiten Ordo vorausgesetzte Aufbewahrung der Eucharistie dem gallikanischen Ritus. Nach Gregor von Tours (De glor. Mart. l. I. c. 86) war es dort Gebrauch, die in einem thurmähnlichen Gefäße aufbewahrte Eucharistie während der Liturgie auf den Altar zu stellen, und gab auch der c. 17 der ersten Synode von Orange v. J. 441 eine ähnliche Vorschrift: Cum capsa et calix inferendus et admixtione eucharistiae consecrandus [1]). Auch gehört hierher der sehr schwierige c. 3 der Synode von Tours v. J. 567 ut corpus Domini in altari, non in imaginario ordine, sed sub crucis titulo componatur, wenn darin der Aufbewahrungsort der Eucharistie, und nicht,

1) cf. Mabillon l. c. comm. praev. p. 137 sq. Vgl. auch Hefele, a. a. O. Bd. II. S. 277.

dem mozarabischen Ritus gemäß, die kreuzförmige Zusammenlegung derselben bei der Liturgie vorgeschrieben werden sollte — in imaginario ordine wäre dann gleich „unter den Bildern", in armario i. e. in der Sakristei cf. Mabill.: de Azymo c. 8 — eine Auslegung, die jedenfalls dann den Vorzug verdient, wenn die von Benedict XIV (de sacrif. miss. Sect. I. § 19) und Anderen gegebene Lesart „Ut corpus Domini in altari, non in armario, sed sub crucis titulo componatur" durch Handschriften hinlänglich gestützt ist [1]).

Die im zweiten Ordo n. 10 mit besonderer Genauigkeit vorgeschriebenen Segnungen während des Kanons, wie sie noch jetzt beobachtet werden, treffen wir hier und fast gleichzeitig in dem von Muratori edirten othobonischen Codex des gregorischen Sakramentars [2]) zum ersten Male an, also erst dann und dort, wo wir gallicanische Elemente in die römische Liturgie aufgenommen finden. Sie sind wohl in den um die Mitte des 6. Jhdts. auf Veranlassung des Papstes Vigilius in Gallien geltend gemachten römischen Kanon aus dem gallikanischen aufgenommen. In dem gelasischen Sakramentar werden solche Segnungen bloß im Gebete Te igitur bezeichnet [3]), aber im gallikanischen finden wir sie übereinstimmend mit dem zweiten Ordo erwähnt [4]). Diese Uebereinstimmung und andererseits der Umstand, daß weder eine römische liturgische Urkunde — Sakramentar oder Ordo — noch ein Schriftsteller sie in dieser

---

1) cf. Krazer de apostolicis etc. liturgiis. p. 181. Vgl. auch Hefele, a. a. O. Bd. III. S. 20.

2) cf. l. c. tom. II. p. 2.

3) ibid. p. 695.

4) ibid. p. 777 sq.

Vollständigkeit erwähnt, sprechen dafür, daß sie ursprünglich nicht römisch, wohl aber aus der gallikanischen Liturgie in die römische übertragen wurden, und erklären eben so sehr die genaue Erwähnung jener Segnungen im zweiten Ordo, als sie über die Bestimmung des letzteren Licht verbreiten.

Noch sind unserem Ordo die genaue Angabe der Schlußformel der Oration Per D. N J. Ch. filium tuum etc. n. 6 und der Eingangsformel des Evangeliums n. 8 eigenthümlich. Erstere Formel scheint ursprünglich römisch zu sein, wenigstens finden wir sie in den meisten Homilien Gregors d. Gr. am Schlusse; beide sind wohl genauer beigefügt, um hier einer gallikanischen Differenz zu begegnen, wärend das n. 9 vom Bischofe zum Offertorium gesprochene Orate, welches weder im ordo missae im gregorischen Sakramentar noch sonst irgend wo erwähnt wird, wieder ein gallikanischer Zusatz zu sein scheint.

In den gegebenen Erörterungen dürfte das Alter und der Zweck der beiden ersten römischen Ordines einigermaßen aufgehellt sein. Wir besitzen in denselben werthvolle Monumente der alten römischen Liturgie. Bei dem Gebrauche derselben für die Darstellung der gregorischen Liturgie ist aber nicht zu vergessen, daß sie uns diese nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, noch auch in ihrer successiven Entwicklung, sondern in der Form, zu welcher sie zwei Jhdte. nach Gregor fortgebildet war, beschreiben, und daß der zweite Ordo seinem Zwecke gemäß Vieles aus der gallikanischen Liturgie aufnahm. —

---

6 *

3.

Zustand der Kirche Deutschlands vor der Reformation.

Eine historische Abhandlung

von

Dr. B. Gröne,
Rector zu Schmallenberg in Westfalen.

Die Geschichte menschlicher Leidenschaften ist der Schlüssel zur Weltgeschichte.

§ 1. Politische Lage Deutschlands.

Keine große Katastrophe tritt plötzlich, ohne alle Vorbereitung in die Oeffentlichkeit. Ihre Wurzeln und Keime reichen gewöhnlich bis tief in die vorhergehenden Jahrhunderte. Was da in den Boden des historischen Lebens als Kern eingesenkt ist, entwickelt sich unter dem Einflusse verschiedener anderer Ereignisse durch alle Phasen einer natürlichen Pflanze hindurch: es keimt, überwindet die Scholle, entfaltet Blätter und Zweige, consolidirt sich zum Stamme, treibt Blüthen und Früchte, streut Saamenkörner zu neuen Ereignissen. Die historisch bedeutenden Evolutionen greifen wie Glieder einer Kette in einander. Wie die gegenwärtige Lage Deutschlands, Europas, ja der ganzen Welt bedingt worden ist durch das Ereigniß, welches wir Reformation nennen, wie sie alles das vorbereitet hat, was

seit drei Jahrhunderten Welterschütterndes geschehen ist, so haben die vorhergehenden Jahrhunderte dazu beigetragen, sie selbst ins Leben zu rufen: unsre Zeit ist ein Kind der Reformation, wie sie selbst eine Tochter früherer Zeitlagen.

Man hat sich vielfach bemüht dasjenige Ereigniß aufzufinden, in welchem die Reformation vorzüglich und zuerst wurzelt. Wie sich denken läßt, ging es dabei ohne Einseitigkeit nicht ab. Man fiel auf Verschiedenes: dem Einen schien es das Avignoner Exil zu sein, der Andere wollte es im Investiturstreite finden, der Dritte setzte es in die Scholastik und den Verfall der Wissenschaften, ein Anderer in die Habsucht und Tyrannei der römischen Päpste oder die sittliche und wissenschaftliche Verkommenheit des Clerus, in den Mißbrauch der Ablässe, ein Anderer selbst in die Ohrfeige, die der verruchte Nogaret Bonifacius VIII gab, u s. w. In allem diesem ist etwas wahres; alle genannte Ereignisse haben mehr oder weniger dazu gedient die Reformation vorzubereiten, ohne daß jedoch gesagt werden kann, in dem einen oder andern finde sie ihre vorzügliche Quelle.

Der Kern der Reformation ist da zu suchen, wo er bei allen Revolutionen und Häresien liegt, in dem Geiste der Widersetzlichkeit, der sich seit Gründung der menschlichen Gesellschaft und der Kirche wie ein dunkler Faden durch das politische und religiöse Leben der Völker hindurchzieht. Als durch kräftiges Zusammenwirken der geistlichen und weltlichen Macht den kirchlichen und politischen Revolutionen die Spitze abgebrochen war, machte er sich von Neuem Luft in den Kämpfen der deutschen Kaiser gegen das Papstthum. Der Investiturstreit schleuderte die Brandfackel zwischen das Kaiserdiadem und die Tiare. Kaum scheint dieser

Kampf nachzulassen, da treibt der Widerstandsgeist in der Häresie der Albigenser und Waldenser neue Blüthen. Wie er hier siegreich niedergehalten ist, hat er unter der Krone Friederichs II. neue Kräfte gesammelt. Da sitzt der Herr endlich über die Hohenstaufen zu Gericht, ihr letzter unschuldiger Sproß fällt als Opfer der Fehler seines Hauses. Jetzt siedelt sich der Kampf nach Frankreich hinüber. Philipp der Schöne nimmt ihn auf. Und als er dort ausgetobt, ergreift Ludwig der Baier auf deutschem Boden von Neuem sein Panier. Das deutsche Kaiserthum hat sich in dem Kampfe verblutet. Niemand bewirbt sich um dasselbe, wie ein abgestandenes Kleid wird es unter der hasta ausgeboten. Als jener Geist hier keine Nahrung mehr findet, sucht er in dem Schooße der Päpste und Kardinäle die erloschene Fackel wieder anzuzünden. Das Exil von Avignon bot dazu Gelegenheit. Wie das Papstthum mit dem ihm von Gott gesetzten Stuhle zerfallen war, so zerfiel es bald in sich. Papst und Kardinäle, die sonst ein Ganzes gebildet, treten sich nicht selten feindlich gegenüber; die Kardinäle theilen sich unter sich und die Folge davon ist, daß mehre zugleich zu Päpsten erwählt werden. Die Verwirrung ist unsäglich. Die ehrgeizigen Ränke, die gemeine Schlechtigkeit einzelner Prätendenten bringt das Papstthum in völlige Verachtung. Um das Kaiserthum steht es nicht besser. Wie sich drei Päpste um die Tiare streiten, wollen sich die Kaiserkrone drei zugleich aufsetzen. Da hat sich auch die Häresie wieder aufgemacht. Mitten in dieser Wirrniß stehen Wickleff und Huß, predigen Fanatismus und Häresie. Concilien sollen jetzt dem Wirrsale ein Ende machen. Anscheinend ist es der Geist der Ordnung, der sie leitet. Da sie aber ohne und wider Willen des ihnen

von Gott gesetzten Oberhauptes versammelt sind, so hat sie von vorneherein der Geist der Widersetzlichkeit in seinen Kreis gezogen, und sucht sich, aus dem Papstthum verbannt, namentlich in dem Concil zu Basel eine breite Basis zu verschaffen. Aber auch hier muß er unterliegen, und jetzt, seit dem Concil von Ferrara, das ihm siegreich den Kopf zertreten hat, erfolgt mit Ausnahme von Spanien eine allgemeine Erschlaffung der europäischen Nationen, vorzüglich der deutschen. Sie waren zu keiner großen That, zu keinem begeisternden Kampfe fähig. Nicht allein Jerusalem, selbst Constantinopel sah man in die Hände türkischer Barbaren fallen, ohne daß sich irgend eine Begeisterung zur Wiedereroberung gezeigt hätte. Nur bei den römischen Päpsten war der Enthusiasmus nicht erloschen. Unermüdet fordern sie zu Kreuzzügen gegen den Erbfeind der Christenheit auf, bieten ihre geistigen und materiellen Schätze opferwillig an, und als der zweiundachtzigjährige Pius II. durch persönliche Theilnahme die Fürsten zur Nachahmung bewegen will, da wird er vom Tode überrascht. Ohne die bereitwilligen Unterstützungen und die unablässigen Aufforderungen der Päpste wäre Deutschland wahrscheinlich eine Beute des Halbmonds geworden. Nach seiner damaligen Lage war es wenigstens nicht im Stande allein den Feind von seinen Marken fern zu halten. In dieser allgemeinen Erschlaffung hat der Fürst dieser Welt neue Kräfte gesammelt, um die deutsche Kirche und das deutsche Reich endlich zu zertrümmern. Alles war dazu gemacht, ihn groß zu ziehen und zu pflegen. In Deutschland herrschte überall Zerrissenheit. Die vielen Privatfehden und gewaltthätigen Räubereien der Hohen und Niedern schienen die alten Schreckenszeiten des Faustrechts wieder zurückzurufen. Es

wurde auf verschiedenen Reichstagen zu Frankfurt 1442, zu Neustadt 1467, zu Regensburg und Augsburg 1473, 1474, zu Frankfurt bei Gelegenheit der Wahl Maximilians zum römischen Könige der Landfrieden auf längere, im letzten Falle selbst auf 10 Jahre bestätigt. Da der Kaiser zu unmächtig war, um mit Waffengewalt in allen Fällen einzuschreiten, so wurde der allgemeine Friede dadurch wenig befördert. Der Kaiser war von den Ständen ganz abhängig, die mehr das Privatwohl als den gemeinschaftlichen Nutzen im Auge hatten. Für sich war der Kaiser ohne Geld und ohne Heer. Als die Stände auf den verschiedenen in Deutschland gehaltenen Reichstagen sich mit einem Zuge gegen die Türken nicht einverstanden erklärten, mußte er sehen, wie der Feind zerstörend und plündernd bis ins Herz von Oestreich, bis Krain vordrang. Des Kaisers Macht lähmte namentlich die große Zahl der souverainen Fürsten. Es gab deren zu jener Zeit über hundert in Deutschland, die alle bemüht waren, sich dem Kaiser gegenüber möglichst unabhängig zu machen. Was sie an Selbstständigkeit gewannen, mußte dem Kaiser nothwendig verloren gehen. Als z. B. auf dem Reichstage zu Augsburg 1474 der Pfalzgraf Friederich, der böse Fritz genannt, in die Acht erklärt war, hatte der Kaiser nicht soviel Gewalt, dieselbe auszuführen.

Was dem Ansehen und der Macht des Kaisers am meisten schadete und die Räubereien und Privatfehden allen Friedensedicten zum Trotz in beständigem Schwunge erhielt, war der Mangel eines stehenden Heeres. Die Kriege mit den Hussitten hatten zu einer derartigen Einrichtung den Impuls gegeben; das Institut selbst konnte sich aber wegen der großen Zahl der Territorialherrn zu keiner gedeihlichen

Entwicklung erheben. Kaiser Maximilian nahm später die Idee von Neuem auf, ohne jedoch einen nachhaltigen Erfolg zu erzielen. Nach Beendigung der Kriege wurden die wilden Söldnerbanden nicht selten wahre Landplagen. Die unter dem Namen Virga magna bekannte Horde z. B., die von Markgraf Albert nach Beendigung der Kämpfe in Friesland entlassen wurde, verwüstete mit Raub und Mord, Feuer und Schwert längere Zeit die ganze Gegend von Ober-Ijssel. Dazu fehlte es an bestimmten laufenden Abgaben, wenigstens waren diese nicht so bedeutend, daß davon hätte ein Heer, wie es jene unruhigen Zeiten erforderten, auf die Beine gebracht und unterhalten werden können.

Die Könige und Fürsten waren durchschnittlich arm. Um die für Kriege und Hofhaltung nöthigen Ausgaben zu bestreiten, wurde dann nicht selten entweder eine Besitzung veräußert, oder unter allen möglichen Titeln durch harte Erpressungen von den Unterthanen die erforderliche Summe beigetrieben. Wir sehen, wie sich die Kaiser selbst durch Länderverkauf aus peinlichen Geldverlegenheiten ziehen. Die geistlichen Pfründen und Stifter mußten dabei vorzüglich herhalten. Das Chronicum von Meißen [1]) klagt, der Reichstag zu Nürnberg (1481) sei anscheinend gehalten, um den Feldzug gegen die Türken zu berathen, im Grunde aber, um vom Volke und Clerus Geld zu erpressen. Die Beitreibung sei die Veranlassung zu vielen Uebeln gewesen. Vorzüglich sei der Markgraf Albert von Brandenburg schonungslos mit dem Clerus umgesprungen, den er aller Immunität zum Trotze auf das empfindlichste geschatzt habe. Durch die vielfachen Gelderpressungen, mit denen außer den An-

1) Menken, Script. rerum Germ. praecipue Saxon. p. 367.

naten die geistlichen Beneficien belastet wurden, geriethen diese nicht selten in einen so kläglichen Zustand, daß sie einzeln nicht mehr ausreichten ihren Mann zu ernähren. Die Pluralität der Beneficien war daher nichts ungewöhnliches mehr, sondern wurde sogar durch die Umstände nothwendig. Dies erregte aber den Neid der Laien. „Sie erhoben, sagt die angezogenene Chronik zum Jahre 1482, allgemein Klage über den Geiz, die großen Besitzungen und den Reichthum des Clerus. Das war ungegründet, da die Kirchengüter durch die Tyrannei der Laien bis zu dem Grade verwüstet, beraubt und geschmählert waren, daß Einer genöthigt wurde, zwei oder mehre Bisthümer zu verwalten." Die schweren Palliengelder mochten zur Verarmung der Bisthümer nicht wenig beitragen. Da die Bischöfe zugleich weltliche Fürsten waren, so lag es ihnen auch ob, von ihren Unterthanen, namentlich die außergewöhnlichen Steuern, wie die Türkensteuer einzutreiben. Dies mußte mit um so größerer Härte geschehen, je weniger das Volk zu zahlen im Stande war, und gab so Veranlassung zu mancherlei Feindseligkeiten. Die Einwohner von Magdeburg empörten sich im Jahre 1483 gegen den Administrator Ernst wegen der Türkensteuer. Auch die Beraubung und Belastung der geistlichen Beneficien mit schweren Abgaben mußte zur Folge haben, daß die Zehnten und übrigen Präſtationen von den Bauern schonungsloser gefordert wurden. Dies konnte den Clerus, dessen Leben im Allgemeinen keineswegs ein erbauliches war, nur noch mehr in Verruf und Haß bringen. Dazu gesellte sich in demselben Jahre, in Westfalen, Franken, Holland, Baiern, Schweiz und Böhmen eine so große Hungers-

noth, daß in Cöln an einem Tage 400 und in Prag in zwei Tagen 2000 starben. Andere Landstriche, wie Hessen, Frankfurt, Halle wurden von der Pest heimgesucht. Der Chronist (p. 370) sieht darin eine Strafruthe Gottes. Der allgemeine Unwille machte sich endlich in einer Verschwörung Luft. Die Bauern aus der Diöcese Speier lehnten sich gegen den Bischof und die Canoniker auf. Der Aufstand zettelte sich in einem Dorfe, Untergrünbach in der Nähe von Speier an. Man wollte sich mit einem Schlage des Clerus wie der Fürsten entledigen. Nach allen Seiten wurden Parteigänger ausgeschickt, um den Aufstand allgemein zu machen. Viele der Einwohner von Bruchsal waren mit in die Verschwörung verwickelt. Das Panier derselben war eine blaurothe Fahne. Auf der einen Seite war der gekreuzigte Erlöser gemalt, wie er dem h. Gregor erscheint, auf der andern ein Bauer in knieender Stellung mit gefalteten Händen, über dessen Haupte man die Worte las: Nichts denn die Gerechtigkeit Gottes. Wer in ihren Bund aufgenommen werden wollte, mußte fünf Vaterunser und Ave zu Ehren der fünf Wunden Christi beten, damit der Herr ihr Vorhaben fördern möge. Man sieht darin die Signatur der Zeit. Die Parole war: was ist euer Wesen? worauf der Gefragte, war er ein Mitverschworner, antwortete: Wir mögen vor den Pfaffen nicht genesen. Der Zweck ihres Aufstandes war, wie er in den 13 Artikeln ihres Bekenntnisses vorliegt: Sich wie die Schweizer mit Waffengewalt die Freiheit zu erkämpfen, alles geistliche Vermögen unter sich zu vertheilen und weder Zehnten noch Zölle, noch sonstige Abgaben zu zahlen und Jagd, Fischfang, Weid- und Waldberechtigung mit den Fürsten und dem Adel gemeinschaftlich zu haben. Zuerst wollten sie gegen den Bi-

schof von Speier losbrechen; wer Widerstand leiste, solle mit dem Leben büßen. Untergrünbach, Jolingen und Bruchsal waren die Centralpunkte der Verschwörung. Da die Artikel aus auf der Folter gemachten Bekenntnissen bestehen, so mag Manches darin übertrieben sein. Der Aufstand wurde noch früh genug, kurz vor dem Ausbruche entdeckt. Die Fürsten nahmen eine fürchterliche Rache. Die Zeiten waren roh und die Herrscher Tyrannen [1]).

Diesem Aufstande folgte 1514 ein ähnlicher in Würtenberg unter dem Namen „der arme Conrad," und ein dritter am Oberrheine, der „Bundschuh" genannt.

Das Jahr 1513 ist vorzüglich reich an Volksaufständen. In den Städten Cöln, Aachen, Deventer, Andernach, Speier, Halle, Lübeck, Regensburg, Schweinfurt und andern erhoben sich die Einwohner gegen die Obrigkeit. Der Reichthum, der hinter den Wällen und Mauern der Stadt sicher war, machte die Einwohner übermüthig. In den Händen der Städter waren die einträglichsten Erwerbsquellen, Handel und Industrie; und wer seine Habe in Ruhe und Sicherheit genießen wollte, zog sich in die Ringmauern einer Stadt zurück. Dort wagte man selbst dem Kaiser zu trotzen; so belagerten die Wiener den Kaiser Friederich III. in seiner eigenen Burg. Die Brügger hielten den jungen König Maximilian in ihrer Stadt gefangen, bis der Kaiser ihn mit einem Heere von 15000 Mann befreite.

Dazu kam noch Folgendes, was vorzüglich zur Charakterisirung der Zeit dient. Aehnlich wie im Mittelalter die Flagellanten- und Fraticellenschwärme durchzogen Schaaren von Büßenden, die sich Kreuzträger nannten, das deut-

1) Chronic. Hirsaug. T. II. p. 594.

sche Reich und dienten dazu die Verwirrung nur noch zu vermehren. Sie waren das böse Gewissen der Zeit, für den Clerus, vorzüglich für die Mönche imposante, lebendige Strafpredigten. Den letzten erlaubten sie nicht einmal sich ihren Bußgängen anzuschließen. Ihre Fasten und Bußen waren ebenso strenge, wie der Geist der Zeit sinnlich und zügellos; durch ihre übertriebenen Bußübungen schienen sie den Zorn und die Strafgerichte Gottes von der verkommenen Welt abwenden zu wollen. Man kann sich denken, daß sie durch ihre frappanten Gegensätze die gegen den üppigen Clerus gereizte Stimmung noch vermehren mußten. Johannes Triethem beschreibt sie in der Chronik von Hirsau in folgender Weise [1]: „Im Jahre 1501 kamen Männer aus Italien, die lange Kleider von grauem Linnen oder grauer Wolle trugen, ohne Fußbekleidung, mit bloßem Kopfe. In der Hand hielt jeder ein kleines hölzernes Kreuz; sie hatten weder Sack noch Ranzen, weder Stock noch Geld und tranken keinen Wein und kein Bier. Außer am Sonntage fasteten sie alle Tage in der Woche, sie aßen nur Gemüse und Wurzeln, die sie mit Salz ohne Fett im Wasser abkochten; Fleisch, Fische, Eier, Butter, Käse oder Milch nahmen sie niemals zu sich. Sie warfen sich in der Kirche in Kreuzform nieder und beteten auf den Boden hingestreckt. Ueber vier und zwanzig Stunden blieben sie weder an einem Orte noch in einer Herberge, es sei denn, Jemand wäre durch Krankheit genöthigt worden sich länger aufzuhalten. Sie durchzogen zu zweien und dreien, oft in größerer Zahl die größern und kleinern Städte und Dörfer. Nur wenn sie Hunger hatten, bettelten

1) Chronic. Hirsaugiense ad. an. 1501. T. II. p. 586.

sie Brod von Haus zu Haus. Es gab unter ihnen Priester, Diaconen und Subdiaconen, die um die Tunika einen Gürtel trugen, und nichts weiter hatten als ein hölzernes Kreuz und ein Brevier. Sie alle pflegten Cöln und Achen zu besuchen. Ihre Buße war freiwillig; zu der sich die Einen auf 3, die Andern auf 5, ja auf 7 Jahre durch ein freiwilliges Gelübde verpflichtet hatten. Waren die Jahre herum, dann kehrte Jeder wieder in seine Heimath zurück. Diese Büßerfahrt dauerte fast 7 Jahr ununterbrochen fort, nur zogen sie bald in größern bald in kleinern Schaaren in Deutschland umher. Auch Deutsche schlossen sich ihnen wohl an, die sich durch ein ähnliches Gelübde zur Buße verpflichtet hatten, da sie außer Mönchen und Weibern Alle an ihren Wanderfahrten Theil nehmen ließen." Wie ein Warnzeichen scheinen sie von der Vorsehung dem deutschen Volke geschickt zu sein. Aber härter und unbußfertiger wie die Niniviten nahm der Clerus gar keine, das Volk nur wenig Notiz von diesen neuen Bußpropheten; und zwar zum allgemeinen Nachtheil. Und als die deutsche Kirche nicht in sich ging, Clerus und Laien im wilden Zeitrausche forttaumelten, da wurden sie die Sturmpropheten, die jene traurigen Ereignisse vordeuteten, die bereits an der Thür lauerten, und ihre herrliche Gestalt zu einem ecce homo zergeißelten.

§ 2. Zustand des Clerus. Die Klöster.

Wenn sich von unten wie oben der Haß gegen den Clerus wandte, so geschah das zum großen Theil mit Recht. Die Constanzer und Baseler Reformationsbeschlüsse waren für den deutschen Clerus ohne alle Einwirkung geblieben; auch gingen sie über den äußern Haushalt der Kirche nicht

hinaus. Die sittliche Versunkenheit hatte eher zu- als abgenommen. Die Simonie war ein gewöhnliches Laster. Viele gingen im Geize soweit, daß sie sich die nothwendigsten Bedürfnisse versagten; andere verschwendeten ihre Einkünfte an Pferden, Kleidern, Gastmählern, Spielen, Possenreißern und Weibern. Zu einem Beneficium zu gelangen, hielt man jedes Mittel für erlaubt: Lug und Trug, selbst die schändlichsten Dienste wurden nicht verschmäht. Wo Geld und gewöhnliche Künste nicht ausreichten, machte man falsche Urkunden. Sacramente und Sacramentalien, Bußen und Fasten wurden für Geld verkauft. Und was in verbrecherischer Habsucht zusammen gescharrt war, wurde auf die leichtsinnigste Weise verschwendet. Jeder sucht seinen eigenen Nutzen: Quilibet praeesse magis, quam prodesse gloriatur. Dabei lebten viele in einem offenen Concubinate [1]). Es war sogar soweit gekommen, daß Bischöfe Geistlichen dann die Concubinen erlaubten, wenn sie ihnen dafür eine bestimmte Steuer entrichteten [2]). In einzelnen Städten, wie in Halberstadt, sah sich der Magistrat veranlaßt, gegen das wüste Leben der Geistlichen, namentlich der Canoniker einzuschreiten. Es läßt sich denken, daß das Leben mancher Bischöfe nicht erbaulicher als das einen großen Theils des übrigen Clerus sein mochte. Auf eine erschütternde Weise wird uns von einem Zeitgenossen der Zustand des Clerus des 15. Jahrhunderts geschildert [3]). „Wir Priester, sagt er, sind bei allen Ständen verhaßt, weil wir nicht Söhne des Lichts, sondern der Finsterniß sind. Alle fleischlichen

1) Infessura diar. in Eccardi corp. m. ae. T. II. p. 2011.

2) Instrum. accept. decret. Basil. cum modificat. p. 54.

3) Sermo I. de corrupto eccles. statu saec. XV. ex M. S. Lips. bei v. d. Hardt hist. lit. reformat. III. p. 6 ff.

und widernatürlichen Laster sind bei den Priestern an der Tagesordnung, dem Trunke ergeben schlemmen sie vom Morgen bis zum Abend in den Wirthshäusern und vergessen über dem Saitenspiele und den Trompeten bei den Gelagen ihre gegen Gott schuldigen Pflichten. Wie Juda ist mein Volk in die Gefangenschaft geführt, weil es von seinen Priestern keine Belehrung empfängt. Diese sind den Vergnügen der Welt ergeben, füttern Jagdhunde und sind des Predigtamtes uneingedenk. Die zu Menschenfischern berufen sind, legen Teufelsnetze, die die Armen ernähren sollten, nähren Hunde, Bären und Falken. Wie Einige das Wild in den Wäldern, jagen Andere in den Reigen die Weiber. Woher kommt es, daß Viele sich schämen Priester zu heißen, daß sie die Tonsur nicht tragen, die Corona verbergen, aus ihren Haaren Locken drehn? Einige schmücken sich wie geputzte Dirnen, glänzen in Kleidern wie die Töchter Babylons, sind schön geschmückt wie die Tempel, glänzen von außen wie die Grabstätten, inwendig voll Todtengebein und Gestank, schnüren sich und tragen Kleider, die kürzer und enger sind als sie selbst. Andere machen Aufwand in Zäumen, Sätteln und Sporen, wetteifern mit den Laien in Pferden und Waffen, so daß man nicht weiß, ob sie Soldaten des Teufels oder Christi sind, tragen goldene, silberne oder seidene Gürtel, als wüßten sie nicht, daß den Juden in der Gefangenschaft statt des Gürtels ein Strick gegeben worden sei. Dies Alles rührt daher, daß sie nicht studiren, nicht beten, nicht predigen. Wie sie ihr Einkommen auf eine schlechte Weise verprassen, so erwerben sie es auf eine ebenso schlechte Weise: durch unerlaubten Handel, Wucher, Betrug u. s. w."

Mag manches immerhin zu stark aufgetragen sein, im

Allgemeinen sind die Züge des Bildes wahr. Spätere Schriftsteller, Zeitgenossen der Reformation bestätigen es. Graf Albertus Pius schreibt 1526 an Erasmus [1]): „Viele Priester, welche die Sittenlehrer des Volkes sein, deren Unbescholtenheit und Tugenden allen Uebrigen zum Muster dienen sollten, sind am verkommensten und schlechtesten, wälzen sich in allen Lastern: ihr Geiz ist unaussprechlich, ihre Ehrsucht ohne Maaß, ihre Ausgelassenheit gränzenlos, alles Heilige und Göttliche bei ihnen verächtlich". Alle Schriftsteller aus der damaligen Zeit sind in den Klagen über das Sittenverderbniß unter dem Clerus einig, und es gibt fast aus jener Zeit kein Schriftstück, welches davon nicht einige Züge lieferte. Wie ein anderer Jeremias klagt darüber der ehrwürdige Patriarch von Venedig, Lorenz Justiniani († 1455) [2]).

Der Cultus war verfallen. Wegen der Pluralität der Beneficien konnten an manchen Stellen nicht einmal die nothwendigen Messen gelesen werden [3]). Die Kirchenmusik war bis zu dem Grade herabgekommen, daß mit den ernsten Hymnen üppige Gesänge wechselten und während des Canons der hl. Messe selbst obscöne Lieder auf den Orgeln vorgetragen wurden [4]). Das Decorum in der Kirchenmusik war am meisten noch von den Dominicanern aufrecht erhalten worden [5]). Mit der Predigt war es noch

1) Bei v. d. Hardt. l. c. I. p. 131.

2) De compunct. et complanctu christ. perfectionis. Venet. 1751. p. 6.

3) Münch, concordata. T. I. p. 99.

4) Agrippa de vanit. scient.

5) Dodecachordon in praef. In der sanctio pragmatica Caroli VII heißt c. 26. Camoenas vulgi in ecclesia canere Laicos prohibeto. Münch, l. c. p. 210.

schlechter bestellt. War nach langen Processen, die durch die Reservationen und Exspectanzen, die nicht selten auf Mehrere zugleich ausgedehnt wurden, eine Pfarre einem bestimmten Pfarrer überwiesen, so residirte er entweder nicht am Orte, oder wenn er Residenz hielt, so predigte er nicht; ja bestieg nicht einmal die Kanzel, um das Volk zum Gebete für den Papst, die römische Kirche, oder den Kaiser und gegen die Türken aufzufordern. Wo gepredigt wurde, da bestanden die Predigten aus Fabeln und den abgeschmacktesten Legenden. Histörchen über Vespasian, das Schweißtuch der Veronica, über den Aussatz Constantins des Großen, die Unterredung der Sibylle mit Augustus waren beliebte Themata [1]). Was Novelles von seinem Vaterlande Belgien sagt, gilt im vollen Maße auch von Deutschland. Die Predigten für das Volk waren selten, die Kirchen wenig besucht, die Sonn- und Feiertage schlecht beobachtet, die hh. Sakramente der Beicht und Buße selten gesucht und gespendet. Das Volk war unwissend, nicht unterrichtet im Glauben, die Schulen vernachlässigt, überall eine große Zahl von sittlich und religiös verkommenen Komödianten, die man Rhetoriker nannte, an denen das Volk sein Ergötzen fand, deren Spielen immer der eine oder andere Mönch oder ein armes Nönnchen beiwohnten. Es hatte den Anschein, als wenn man sich nirgends ohne über Gott und die Kirche zu spotten erlustigen könnte. Sprach vor ihnen Jemand in glaubigem Eifer, so wurde er verachtet und verhöhnt [2]). Der berühmte Straßburger Prediger Geiler von Kaisersberg hat uns in seinen Predigten ein

---

1) S. Abrah. Scultet. bei v. d. Hardt. V. p. 23.
2) Hist. polit. Blätter. Bd 20. Hft. II. p. 128.

charakteristisches Sittengemälde jener Zeit hinterlassen. Zwei und dreißig Jahre hindurch war er die vornehmste Zierde des ehrwürdigen straßburger Münsters. Verleumdungen, Pasquille, Karikaturen, Schmähungen waren nicht im Stande ihn in seinem erhabenen Berufe irre zu machen. In seinen ernsten Strafpredigten züchtigte er mit dem h. Eifer und der Rücksichtslosigkeit eines Chrysostomus die Gebrechen aller Stände. Die Kronen der Fürsten und die Infuln der Bischöfe waren nicht ausgenommen, wenn sie von solchen getragen wurden, die sie entehrten. Den Fürsten wirft er das Streben vor, sich vom Kaiser unabhängig zu machen. Es will ein Jeder sein eigener Herr sein, sagt er, und zieht sich aus dem Gehorsam des römischen Reichs, nicht anders, als wenn man einen Brand nach dem andern vom Feuer thut, so zergeht es. Die Adligen klagt er an, daß sie ihren Unterthanen verböten, das Wild zu tödten oder abzuhalten, selbst wenn es ihre Ernten verwüste. Die Gelehrten haben bei ihren Studien nur den eigenen Ruhm im Auge. Die Aerzte rathen zur Heilung von Krankheiten zur Unzucht. Die Maler kümmern sich nicht um das Decorum. Es ist in unsern Edeln, so charakterisirt er den Adel, keine Tugend und keine Vorsicht, keine Ehrbarkeit, keine Liebe zu dem gemeinen Gut, keine Sanftmuth; Alle rühmen sich des Namens ohne das Werk. Die Unrecht thun, haben jetzt weniger Strafe zu befürchten, als die Unrecht leiden und die Wahrheit sagen. Die Armenpflege war ganz vernachlässigt, die Processe zahllos und durch die Habsucht der Advokaten vergrößert und in die Länge gezogen. Die Frauen schildert er als unzüchtig in ihren Sitten und indecent und

eitel in ihrer Kleidung. Haarsträubend ist die Schilderung, die er von den Geistlichen macht. Er sagt es dem Bischof von Straßburg gerade heraus, daß die Geistlichen der Diöcese ohne Ausnahme verdienten suspendirt zu werden, da Niemand unter ihnen einen keuschen Lebenswandel führte. Wer will hier, fährt er fort, verwerfliche Dinge strafen, wenn die, welche sie strafen sollten, die Regenten und Prälaten im geistlichen und weltlichen Staate selbst in der Tinte stecken und in dem Spital siechen [1]). Der geistliche Stand war aber so herabgekommen, weil Jeder, der nicht arbeiten und dennoch sicher und gut versorgt sein wollte, ohne Beruf und Wahl sich dazu drängte und auch, Dank der Nachlässigkeit der Bischöfe, dort Aufnahme fand [2]). Dies mußte am Nachtheiligsten auf die geistlichen Orden wirken, und das Bild, welches er vom Klosterleben entwirft, gibt uns den sprechendsten Beleg für den gänzlichen Verfall der alten Zucht.

Die Domcurien waren ausschließlich im Besitze des Adels. Die nachgeborenen Söhne fanden dort ihre sichere Versorgung. Ein Bürgerlicher hatte keinen Zutritt, mochte er noch so ausgezeichnet sein. In den Domcapiteln hatte daher das üppige und würdelose Leben des Clerus seinen Hauptsitz und Anhaltspunkt. Von Wissenschaften war da keine Rede, Jagd und Schmausereien, Bachus und Venus das alleinige Studium der Capitularen. Ausnahmen von dieser Regel gab es wenige. Am Morgen waren sie Priester, und am Abend lebten sie wie Edelleute [3]). Eifersüchtig

---

1) N. Schiff. S. 79. B. S. 17.
2) S. B. S. 84. S. p. S. 181. N. Schiff 195.
3) N. Schiff S. 34.

auf ihre Rechte, die sie immer noch zu vergrößern dachten, lagen sie entweder mit dem Bischofe oder den Bürgern in beständigem Streite. Das größte Unglück für Deutschland war, daß aus diesen Genossenschaften gewöhnlich auch die Bischöfe gewählt wurden. Mit den Ordensgenossenschaften sah es in Deutschland gleich schlecht aus. Aus dem Orden des hl. Benedikt waren die Musen der Wissenschaft entflohen und an deren Stelle ein üppiges, tändelndes Leben eingezogen. Das Streben nach weltlichem Besitz hatte in den meisten Klöstern die Liebe für das himmlische Erbe erschlafft oder ertödtet.

Die Augustiner, sowohl Chorherren als Eremiten, waren von dem allgemeinen Verfall nicht ausgenommen. Wo eine Reform eingeführt werden sollte, widersetzten sich die Mönche. Als auf Verordnung Sixtus IV. in dem Kloster Klingenthal zu Basel die strengere Disciplin wieder hergestellt werden sollte, zogen die Augustinerinnen die Verbannung vor. Diese Nonnen schenkten Wein aus und badeten sich an öffentlichen Orten (Hottinger H. d. Eidg. Bd. 6. S. 258. Anmerk. 87). Den besten Beweis für die Versunkenheit dieser Genossenschaften liefert der Umstand, daß die meisten Augustiner-Klöster der Partei Luthers zufielen und gleich anfangs bei ihnen seine Lehre einen festen Anhaltspunkt fand. Im nördlichen Deutschland wenigstens verschwanden die Augustinerklöster fast gleichzeitig mit der Reformation. Dort waren sie sehr zahlreich. In den churfürstlich sächsischen Ländern gab es allein vierzehn. Die sittliche Versunkenheit dieses Ordens und die allgemeine Verbreitung, die er namentlich im deutschem Reiche gefunden hatte, war ein Hauptgrund mit für die unglaublich schnelle Fortpflanzung der Lehren Luthers. Fast in allen

größern, zum deutschen Reiche gehörigen Städten hatte er ein Kloster, das mit wenigen Ausnahmen eine Pflanzstätte der Neuerung wurde.

Neben den Augustinern hatten die Cisterzienser im nödlichen Deutschland und der Schweiz ziemlich zahlreiche Klöster. In der Schweiz waren sie vor dem allgemeinen Verfall nicht bewahrt geblieben. Das Kloster Kappel zeichnete sich hierin aus. Sein Abt Triekler war ausschweifend, prachtliebend, wollüstig [1]). Seiner schlechten Wirthschaft und Herrschsucht wegen entsetzt, erdrosselte er sich (1511). Einer Reformation waren sie ebenso abgeneigt, als die Augustiner. Die Frauenklöster waren am verkommensten, aber am schwersten zu reformiren. Sie wählten Männer ohne Energie zu Pröbsten, um in ihrem losen Leben nicht behindert zu werden [2]). Im nördlichen Deutschland, namentlich im Magdeburgischen und Halberstädtischen waren sie der alten Disciplin getreuer geblieben. Von ihnen fielen nur wenige den Lehren Luthers zu. Sie sind durch ihr Festhalten an der katholischen Lehre in jenen Gegenden die Träger des Katholicismus und die Erhalter katholischer Gemeinden vorzüglich auf dem Lande geworden. Am Ende des vorigen Jahrhunderts entarteten auch sie in Folge der französischen Kriegsunruhen und wurden zum Glück für die Gemeinden mit den Klöstern anderer Orden säcularisirt. Wenn die Diener schlafen, erweckt Gott die Feinde seiner Kirche zu ihrem Schutze [3]), die ihr, in der Absicht zu schaden, nützlich werden müssen.

---

1) Hottinger, l. c. S. 259 u. 260.

2) Ebenda S. 261.

3) In Sachsen gab es außer den Augustinern noch 8 Klöster der Benediktiner, 8 der Cisterzienser, 3 der Karthäuser, 2 der Serviten.

Am schlechtesten war es mit den Ritterorden bestellt. Statt sich an den Türkenkämpfen zu betheiligen, schwelgten sie in ihren reichen Präbenden und Comthureien. Statt der Feinde, sagt Hemmerlin, spießten die deutschen Ritter gebratene Kapaunen, Rebhüner, Gänse und Enten[1]). Selbst der Hochmeister des Ordens Conrad von Oehrlinchshausen nannte den deutschen Orden „ein Spital für den deutschen Adel“[2]). Der Orden konnte nicht einmal aus seiner Mitte einen Prediger aufbringen. Das Latein war den Herrn so fremd geworden, daß sie nicht mehr im Chore singen konnten[3]). Ihr ganzes Thun und Treiben gibt uns folgender Spottreim, der allgemein im Munde des Volkes war: „Kleider aus und Kleider an, Essen, Trinken, Schlafen gah'n, ist die Arbeit, so die deutschen Herrn ha'n“[4]).

Das meiste Ansehn genossen in Deuschland noch die Mendicanten, die Dominicaner und Franziskaner. Durch ihre freiwillige Armuth standen sie dem bedrückten, armen Volke am nächsten und diese Armuth hatte sie eben vor dem allgemeinen Verderben bewahrt. Sie waren die beliebten Prediger und immer gesuchten Rathgeber des Volkes, weshalb sie auch von den Päpsten vorzüglich mit der Verkündigung der verschiedenen Ablässe der Zeit betraut wurden. Dies war geeignet, den Neid und die Anfeindung der übrigen Orden zu erregen. Der Pfarrgeistlichkeit hatten sie sich dadurch unangenehm gemacht, daß sie die

---

2 der Prämonstratenser, 5 der Antonier, 4 der Dominicaner, und 13 der Franziscaner. Lösch, Acta Reform. I. 323.

1) S. Müller, G. d. Schweiz. IV. S. 262.

2) S. Kotzebue ältere Gesch. Preußens. IV. p. 66.

3) S. Delic. urb. Bernae. Hottinger l. c. S. 265.

4) Limnäus in jur. publ. l. 4. S. 59 bei Hottinger l. c.

Gläubigen abhielten an Sonn- und Festtagen dem Gottesdienste in der Pfarrkirche beizuwohnen, die Laien zu überreden suchten, sich in ihren Klöstern begraben zu lassen, und sogar dem ausdrücklichen Kirchengebote des IV. Lateranconcils zuwider lehrten, es sei nicht nöthig selbst am Osterfeste dem Pfarrer als dem angeordneten Priester zu beichten. Sie mochten theils durch das ausschweifende Leben des Weltclerus, theils auch durch die vielen Privilegien, die sie von den Päpsten erhielten, zu derartigen Ansichten veranlaßt worden sein. Papst Sixtus IV. († 1484) verbot aber den Mendicanten solche Lehren ferner vorzutragen. Der Pfarrclerus war mit dieser Genugthuung zufrieden gestellt, ohne daß jedoch die obwaltende Mißstimmung und das Mißtrauen zwischen ihm und dem Orden beseitigt wäre.

Was das Ansehen der beiden Orden noch ferner beeinträchtigte, war der Streit über die unbefleckte Empfängniß. Man überbot sich in willkürlichen und kühnen Behauptungen, selbst die Kanzel wurde zur Palästra jener Streitfrage gebraucht und oft endigte eine Predigt mit der Verdammung der Ansicht des Bruderordens. Dabei blieb es noch nicht immer, sondern von derben Ausfällen ging man nicht selten zu leidenschaftlichen Schimpf- und Schmähreden über.

Als die vorzüglichsten Repräsentanten der alten scholastischen Lehrmethode mußten die beiden Orden bei allen jenen das Zutrauen verlieren, welche der neuen wissenschaftlichen Richtung hold ebenso eifrig bemüht waren jene zu verdrängen, als sich vorzüglich die Dominicaner anstrengten, diese von dem Weichbilde der Kirche fernzuhalten. Unläugbar bewiesen die Dominicaner in manchen Punkten

mehr Eifer als Einsicht. Vorzüglich war dies der Fall in dem reuchlinischen Streite, der sie vollends bei den Gelehrten in Mißcredit brachte.

Fast zur selben Zeit traf die Dominicaner ein sehr empfindlicher Schlag, der in hohem Grade geeignet war ihr Ansehen beim Volke zu paralysiren, und all den boshaften Erfindungen und Spöttereien gläubigen Eingang zu verschaffen, mit denen später ihr Orden, vor Allem ihr Inquisitor Tetzel, überschüttet wurde. Vier Mönche aus dem Kloster zu Bern wurden vor öffentlichem Gerichte überführt: Gott geläugnet, Hostien gefärbt, einem Marienbilde Thränen gemalt und einem Schneider Jetzer mit Namen auf gewaltsame Weise die Wundmale des Erlösers beigebracht zu haben. Die vier Mönche wurden der Priesterwürde entkleidet und am Mitwoch vor Pfingsten 1511 von der weltlichen Obrigkeit dem Feuertode übergeben [1]). Der ärgerliche Auftritt wurde weit und breit in lateinischen und deutschen Schriften bekannt gemacht. Haller sagt, es seien selbst französische, holländische und englische Uebersetzungen angefertigt worden [2]). Um zu begreifen, wie dieser Vorfall schwer auf das Ansehn des ganzen Ordens drücken konnte, muß man nur nicht aus dem Auge lassen, daß es dem Menschen erfahrungsmäßig sehr schwer fällt, Person und Sache immer gehörig auseinander zu halten, und daß wir allgemein geneigt sind, die Fehler einzelner Personen auch auf den gesellschaftlichen Verband zu übertragen, dem die Person angehört. Dies mußte um somehr in einer

---

1) S. Hottinger, der die Geschichte mit Wohlbehagen ausführlich erzählt. l. c. S. 271 ff. Chron. Naumb. bei Menken, T. II. p. 57.

2) S. Hott. S. 280.

Zeit geschehen, die es sich zur Aufgabe gemacht zu haben schien, an den Orden Lächerlichkeiten aufzufinden, um sie dem Spotte und Hohne der Menge Preis zu geben. Bei allem diesem wurden die beiden Orden mit Ausnahme weniger Klöster die Hauptbollwerke gegen die Reformation in Deutschland, bis sie von einem neuern, dem Jesuitenorden, in Schatten gestellt wurden.

§ 3. Das Papstthum und das Beneficien-Wesen.

Was von Seite Roms zur Hebung dieser Uebel geschah, war unbedeutend und scheiterte theils an der Hartnäckigkeit der Mönche, theils an dem Einwurfe, daß es in Rom nicht besser aussehe und daß man dort zuerst zu reformiren anfangen solle. Leider war dieser Einwurf nur zu gegründet. Sollte es anders werden, dann bedurfte Rom zuerst einer gründlichen reformatio in capite et membris. Vergebens hatten die großen deutschen Concilien darauf gedrungen, vergebens waren für die gänzliche Umwandelung der Sitten im gesammten Clerus gewichtige Stimmen aus allen Reihen desselben, vom einfachen Ordensmanne bis zu den Cardinälen hinauf, zu den Ohren der Päpste gedrungen. Entweder geschah nichts, oder es beschränkte sich das, was dafür geschah, auf einzelne Abänderungen, die den ganz äußern Haushalt der Kirche nicht überschritten.

Die deutsche Nation hatte seit dem Concil von Constanz am meisten auf eine Reformation in dem Kirchenwesen gedrungen. Sie mußte das Bedürfniß am tiefsten fühlen, weil bei keinem Volke die kirchliche Disciplin so

sehr in Verfall gerathen, und keine Nation den Vexationen und Geldsteuern römischer Höflinge unter allen möglichen Titeln so blos gegeben war. Die geistlichen Beneficien waren mit Annaten, Exspectanzen, mit Pallien- und andern Geldern förmlich belastet. In Rom schien man bei Vergebung einer Pfründe nicht auf die Qualification, sondern auf die Geldsumme zu sehen, die einer zu erlegen sich erbot. Wer das Meiste gab wurde Canoniker, Pfarrer, Probst und Prior. Ja selbst unbekannten, ganz unfähigen, fremden Subjecten wurden nicht selten die einträglichsten und wichtigsten Kirchenämter übertragen. Da der Deutsche von Natur gutmüthig ist, so wurde er auch vorzüglich herangezogen, wenn es sich um Beiträge zu gemeinnützigen Zwecken handelte. Dazu kam, daß sich die Nation trotz der vielen Opfer, die sie der Kirche brachte, doch zurückgesetzt glauben mußte. Kardinäle wurden aus ihr selten gewählt.

Die römischen Legaten ließen sich nicht selten Uebergriffe in die Rechte der Bischöfe zu Schulden kommen. Das machte die Bischöfe mißstimmig, wozu noch kam, daß Proceßsachen, die in Deutschland hätten gut geschlichtet werden können, meist nach Rom gezogen wurden. Diesem Allem hatte das mit Martin V. abgeschlossene Concordat einiger Maßen gesteuert. Aber da das Concordat selbst nur vorläufig auf 5 Jahre Gültigkeit haben sollte, so konnten keine eingreifenden Reformationen gemacht werden und die eingeleiteten nicht von Bestand bleiben. Da die Päpste im Verlaufe der Zeit die dort gemachten Bestimmungen verließen, so mußte das bei der Nation die Ansicht befestigen, als seien sie es vorzüglich, welche den unordentlichen Zustand der Kirche begünstigten. Alle Vorwürfe die man

dem Clerus machte, mußten daher mit doppeltem Gewichte auf den Papst zurückfallen. Die Folge hat es bestätigt.

Von Concilien war keine Rede, obwohl Päpste die periodische Berufung derselben garantirt hatten. Paul III. zeigte guten Willen durch eine allgemeine Kirchenversammlung die Zucht wiederherzustellen, wurde aber vom Tode daran gehindert. Die Uebergriffe und Widersetzlichkeiten der Baseler Versammlung waren wohl geeignet, den Päpsten gegen Concilien auf deutschem Boden Furcht und Abscheu einzuflößen. An Provinzial- und Diöcesanconcilien konnte wegen der politischen Zerrissenheit des Kaiserreichs, wegen des geringen Eifers des höhern und der Verkommenheit des niedern Clerus nicht gedacht werden.

Als das Annaten- und Exspectanzenwesen statt sich zu vermindern, mit jedem Jahre mehr zunimmt, unter der Geistlichkeit sich Streitigkeiten und Processe mehren, die Pluralität der Beneficien sich bis zum Unglaublichen steigert, Provinzen und Kirchen durch die schweren Palliengelder ausgesogen, Beneficien oft den sie unter gerechtem Titel Besitzenden genommen und auf dem Rechtswege jenen zuerkannt werden, welche die längsten Geldbeutel hatten [1]); da dringt das deutsche Volk wiederum auf endliche Abstellung dieser Mißhelligkeiten. Das Beispiel Frankreichs, welches sich durch die Annahme der Constanzer Beschlüsse auf dem Concil von Bourges eine freiere Stellung Rom gegenüber vindicirt hatte, stand im Rücken, um immer zu instigiren und zu drängen wie die Stimme des bösen Gewissens [2]). Was man immerhin sagen mag, soviel läßt

1) S. Instrum. accept. decret. Basil. cum modific. sub Alberto rege Mogunt. 1439. Münch p. T. I. 68

2) Wir wissen, daß Maximilian selbst mit dem Plane umging

sich mit ziemlicher Zuverlässigkeit behaupten: Die Conciliarbeschlüsse von Bourges haben nicht wenig dazu beigetragen, Frankreich vor dem Abgrunde der Reformation zu bewahren. Sie haben wenigstens das spätere Concordat mit Leo X. eingeleitet, durch welches dem Vordringen der neuen Lehre ein kräftiger Damm entgegen geworfen wurde. Wenn sie dann auch unter Ludwig XIV. als Fußpunkte der gallicanischen Artikel angesehn wurden, so beweiset das nur, daß auch das Beste in der Hand der Menschen mißbraucht werden kann. Das Andere dann, was vor allem in Frankreich der Reformation die Spitze abbrach, war, daß die höchste Gewalt allein in der Hand des Regenten lag, und keine vielköpfige Fürsten- und Vasallensouveränität die Macht der Krone, wie in Deutschland lähmte. Der Einfluß Frankreichs auf das Streben der Deutschen, von den beschwerenden Fesseln, die von Rom aus auf dem kirchlichen Leben der Nation lasteten, loszukommen, läßt sich nicht verkennen; denn eben die Diöcesen, die jenem Lande am nächsten sind, treten am kräftigsten auf. Die Bischöfe von Trier und Mainz standen mehrmal an der Spitze der fordernden Partei. Nach dem Tode Nicolaus V. hatte man Friedrich III. selbst aufgefordert, der deutschen Kirche ohne Befragen des Papstes eine unabhängige Stellung von Rom zu verschaffen. Der Kaiser ging nicht darauf ein, sei es aus Ehrfurcht vor dem Papstthume, oder aus Friedensliebe, oder im Andenken an die unglücklichen Schicksale jener Kaiser, die es gewagt hatten, die Rechte der Päpste anzutasten oder zu schmälern. Eine gewandte Schrift des Aeneas Sylvius de ritu, situ et moribus Ger-

---

die Artikel von Bourges in Deutschland einzuführen. S. Münch l. c. S. 217.

manorum, die nachwies, was Deutschland dem Papstthume zu verdanken habe, mochte auch das Ihre dazu beitragen. Genug, der Sturm hatte sich wieder zertheilt, ehe er mal zum Ausbruche gekommen war. Die kirchlichen Zustände blieben in der alten Unordnung.

Da im Anfange des 15. Jahrhunderts erschien unter dem Titel „Gravamina nationis Germanicae" eine neue Beschwerdeschrift, und auf Veranlassung des Kaisers Maximilian verfaßte Jacob Wimpheling, Professor zu Heidelberg, eine Widerlegung der genannten Schrift des Aeneas Sylvius [1]). Die Beschwerden, deren Berücksichtiung vor Allem gefordet wird, bestehen vorzüglich in Folgendem: „Die nachfolgenden Päpste halten die Bullen und Contracte ihrer Vorgänger nicht, die Wahlen der Prälaten und Vorgesetzten werden trotz des wohlerworbenen Rechtes der Wählenden verworfen, die höheren Beneficien und Würden reservirt man den Cardinälen und Protonotarien, die zahllosen Exspectanzen erzeugen Processe und Streitigkeiten, die Annaten werden ohne Aufschub und Mitleid, auch wenn die Bischöfe nur kurze Zeit regierten, eingefordert, die Regierung von Kirchen wird nicht selten solchen anvertraut, die zum Eseltreiben, nicht aber zur Leitung von Menschen geeignet wären, neue Ablässe unter Widerruf oder Suspension der alten werden ausgeschrieben, um Geld zusammenzuscharren. Unter dem Vorwande von Türkenkriegen schreibt man Zehnten aus, ohne daß eine Expedition erfolgt; und Processe die in Deutschland recht wohl geschlichtet werden können, zieht man vor das römische Forum [2]). Beide Schriften machten großes Aufsehen, änderten jedoch an den

1) Im Jahr 1515.

2) S. das Aktenstück, Münch l. c. p. 96 u. ff.

Uebelständen nichts, auch diese Stimmen verhallten wirkungslos in den Sälen des Vaticans. Um von der furchtbaren Last der Palliengelder, namentlich wenn mehre Bischöfe kurz nach einander starben, ein Bild zu bekommen, muß man in Erwägung ziehn, was in jenen Akten von der Mainzer Diözese erzählt wird [1]). Anfangs hatte der Bischof von Mainz nur 10,000 Florin für das Pallium zu erlegen. Als ein Bischof ohne die Summe abzutragen gestorben war, mußte der Nachfolger die rückständige Schuld mit übernehmen. Seitdem wurden 20,000 Florin einregistrirt und als Normalsumme für das Pallium gefordert. Zu diesem Betrage kamen nach und nach für verschiedene kleinere Dienste und Officien noch 5000, die sich bald bis 7000 vermehrten. Der Erzbischof Jakob konnte nur zu diesem Betrage das Pallium einlösen. Und als er nach kaum vier Jahren seiner Regierung starb, mußte sein Nachfolger wieder wenigstens 25,000 Florin nach Rom senden. Er wurde genöthigt das Geld von den Kaufleuten zu borgen und, um diese wieder zu befriedigen, den Unterthanen neue Steuern auflegen. Der Bischof Jakob soll bei seinem Hinscheiden gesagt haben, er bedaure nicht so sehr seinen Tod, als seine Unterthanen, die genöthigt würden für das Pallium jetzt schon wieder schwere Gelder zu bezahlen. Von 1504 bis 1514 also binnen 10 Jahren hatten die Mainzer drei Pallien einzulösen, das des Bischofs Albrecht sogar für die ungeheure Summe von 30,000 Goldgulden. Was der Wirklichkeit fehlte, that die Verleumdung hinzu. So hatte man unter Andern ausgestreut, der Papst wolle selbst alle Metropolitankirchen für sich reserviren [2]).

1) l. c. S. 97, 98.

2) S. das Aktenstück: Aeneas Martino, Münch l. c. S. 120.

War dies schon genugsam geeignet, das Papstthum bei der deutschen Nation zu decreditiren, so war das Leben mehrerer der letzten Päpste, eines Innocenz VIII., eines Alexanders VI., eines Julius II. nur noch mehr im Stande, diesen Unwillen zu steigern und das Papstthum einer Verachtung anheimgegeben, die doch allein den zeitigen Inhabern desselben gebührte. Schienen von Alexander VI. die aus Deutschland unter den verschiedensten Titeln nach Rom fließenden Gelder nur dazu verwendet zu werden, seinen unerhörten Sinnenlüsten zu fröhnen und seine Söhne und Nepoten zu bereichern, so mußte sein Nachfolger Julius der Ansicht Raum geben, die deutschen Geldopfer seien für ihn die Quelle, in Italien beständige Kriege zu unterhalten, seine Eroberungsgelüste zu befriedigen und die Deutschen mit ihrem eigenen Gelde zu bekriegen. Während der deutsche Kaiser aus seinen Landen nicht so viel Geld zusammenbringen konnte, um längere Zeit ein mäßiges Heer zu unterhalten, hatte der Papst immer Summen genug, um Söldner zu dingen, ja um prächtige Bauten aufzuführen und Gelehrte und Künstler in großer Zahl reichlich zu unterstützen.

Dazu brach unter Julius auf Eingebung Frankreichs und nicht ohne Zustimmung des deutschen Kaisers in dem Schooße der Kardinäle ein neues Schisma aus. Sechs Kardinäle entzogen sich dem Gehorsam des Papstes, traten zu Pisa zu einem Conciliabulum zusammen, proclamirten die seit dem Constanzer Concil stereotyp gewordene Phrase: reformatio in capite et membris, und beschuldigten den Papst der Simonie und unreiner Sitten. Gegen das Letztere hat ihn die Geschichte gerechtfertigt. Julius verjagte die Schismatiker, die von Pisa nach Mailand flohen

und zuletzt in Lyon Aufnahme und Schutz fanden. Darüber erzürnt vergißt sich der Papst soweit, ganz Frankreich mit dem Bann zu belegen, den König Ludwig abzusetzen und das Reich jedem Eroberer zur Beute anzubieten. Er stirbt, als er eben mit dem Plane umgeht die spanischen, französischen und deutschen „Barbaren" aus Italien zu vertreiben. Der Naumburger Chronist, Paul Lang, charakterisirt ihn treffend: Anno Domini 1513 Julius papa non tam apostolicae sedis claviger quam armiger obiit [1].

Sein Nachfolger war von sanften Sitten, ein besonderer Freund der stillen Musen. Er hätte die Kirche vor dem Abgrunde der Reformation bewahren können, wäre er ein ebenso feiner Kenner der Theologie als der Künste und weltlichen Wissenschaften gewesen, und hätte er zur Auferbauung und Beförderung jener denselben Eifer gezeigt, als er zur Belebung dieser an den Tag legte. Leo verdient unter den Schöngeistern der Zeit den ersten Platz. Das bildet mit dem Stuhle des h. Petrus und der dreifachen Tiare einen eigenthümlichen Contrast. Leo war glanzliebend bis zur Verschwendung. Die Pracht mit der er von Neuem den äußern Gottesdienst umgab, den Julius II. hatte in Verfall kommen lassen, die Bauten, die Künstler, die Gelehrten und Dichter, kosteten ihm große Summen. Dies nahm die deutsche Nation, der ein sparsamer Papst Noth zu thun schien, um von den schweren Lasten befreit zu werden, gleich bei der Thronbesteigung gegen ihn ein. Die Mißstimmung verschaffte Verleumdungen leichten Eingang. Er wurde als geldgierig verschrien, habe an einem Tage 30 Kardinäle für Erlegung großer

1) l. c. p. 58.

Summen ernannt, und verschleudere das von Deutschland durch das Jubiläum für den Bau der Peterskirche eingesendete Geld an seinen Nepoten. Dies mußte den Deutschen als eine Verhöhnung ihrer Forderungen erscheinen. Auch er hatte eine Verschwörung zu bekämpfen, die sich im Gremium der Kardinäle gegen ihn anzettelte. Die Urheber ließ er hinrichten, wodurch die Mißstimmung nur noch gesteigert wurde. Um die erbärmlichen Zustände der deutschen Kirche kümmerte sich Leo noch weniger, als seine Vorgänger; alles blieb wie es war.

Wir müssen uns wundern zu sehen, wie die römischen Päpste auf die nachhaltigen, selbst drohenden Klagen des deutschen Volkes wenig oder gar keine Rücksicht nahmen, wenigstens nichts Energisches zu ihrer Abhülfe thaten. Man schreibt es gewöhnlich ihrer Sorglosigkeit und Habsucht zu, und was man ihnen noch sonst für Fehler vorrückt. Darin liegt der geringste Theil der Schuld. Die Päpste hielten vorzüglich aus zwei für das Gesammtwohl der Kirche wichtigen Gründen die Unabänderlichkeit der einmal fließenden Geldquellen für nothwendig: 1) um mit dem Gelde ein Kreuzheer gegen die Türken auszurüsten, denn freiwillig wollte Niemand mehr gegen den Erbfeind die Waffen tragen; und 2) um immer Mittel in den Händen zu haben, den übrigen weltlichen Mächten, die so oft mit ihren Einfällen den Kirchenstaat verwüstet hatten, zu imponiren. Wir wissen es ja aus der Geschichte jener Zeit, daß Rom niemals mehr, selbst nicht unter den Hohenstaufen, der Zankapfel der Nationen war. Spanien, Frankreich und Deutschland rangen um den Besitz. Dazu kam noch ein dritter Grund, der sich vorzüglich in der Umgebung der Päpste geltend zu machen suchte und von da auch

in die Ansicht der Inhaber des h. Stuhls übergegangen sein mochte. Man meinte nämlich, dem Papstthum dürfe ein großer Glanz und ein vorwiegender Reichthum selbst zur Steurung der Häresie nicht fehlen. Denn so sagte man: Niemals hat es mehr Häresie gegeben, als vor dem h. Sylvester, da man den Papst wegen seiner Armuth verachtete. Diese Ansicht hat selbst Aeneas Sylvius vorgetragen.

Noch der hellsehende Cardinal Vio von Gaeta (Cajetanus) hatte am Schlusse des von Leo berufenen Laterancocils zur Stipulirung des französischen Concordats den Papst aufgefordert, das Concil zur Ordnung der Kirchenangelegenheiten überhaupt und namentlich der deutschen Uebelstände zu verwenden; mit beredten prophetischen Worten hatte er ihm die Folgen vorgestellt, die eine fernere Vernachläßigung, die Kirche an Haupt und Gliedern zu reformiren, nach sich ziehn werde. Leo ließ sich nicht bewegen. Da mußte die lang erhobene Strafruthe endlich niederfallen [1]). Das mit Frankreich abgeschlossene Concordat war ferner aus einer doppelten Ursache geeignet, die Mißstimmung der deutschen Nation gegen den Papst zu mehren. Durch dasselbe wurde die pragmatische Sanction Karls VII. abgeschafft. Das mußte die Meinung veranlassen, als strebe der Papst nur dahin, die auf den deutschen Concilien zu Constanz und Basel gemachten Reformationsvorschläge und Garantien zu annulliren und es sei daher von ihm für die Besserung der Lage der deutschen Kirche wenig zu hoffen. Am Wenigsten dürfe wohl an die Abschaffung

1) Selbst Erasmus sieht die Reformation als ein Gottes-Gericht an: Nihil superest, nisi ut agnoscamus manum Dei nos provocantis ad poenitentiam. Von d. Hardt Hist. l. ref. I. p. 179.

oder Verringerung der Annaten gedacht werden, da sie ja im französischen Concordate aufs Neue stipulirt seien. Von der andern Seite mußte die Nation unwillig werden, daß der Papst sich um ihre langen und dringend erhobenen Klagen nicht kümmere, während er die Kirchenangelegenheiten der französischen Nation, die doch nicht so drängten und in keinem so großen Verfall wären, mit Fleiß und Umsicht vor die Hand nähme. Denn troß der Aufhebung der pragmatischen Sanktion waren in dem Concordate alle jene schreienden Mißbräuche berücksichtigt und erledigt, über welche sich die deutsche Nation mit Recht seit einem Jahrhunderte beschwert hatte. Vorzüglich mußte es den Neid der deutschen Fürsten erregen, daß dem Könige von Frankreich die Besetzung der höheren Beneficien eingeräumt war [1]).

§ 5. Aufleben der Wissenschaften. Bibelübersetzungen und Ausgaben.

Protestantische Schriftsteller wollen gewöhnlich glauben machen, vor der Reformation seien die Wissenschaften ganz darnieder gelegen, ja sie würden ganz erloschen und verschwunden sein, wenn Luther nicht aufgetreten und sie

1) § 4. Die Bischöfe, Aebte und Prälaten wählt der König, außer wo den verschiedenen Corporationen vom h. Stuhle die eigene Wahl garantirt ist. Der Papst bestätigt sie. § 5. Alle Exspectativen und Reservationen sind aufgehoben. § 6. Der dritte Theil der Dignitäten ist an Graduirte zu vergeben. § 7. Alle Processe mit Ausnahme der größern im jus namentlich notirten, sollen vor dem ordentlichen Richter entschieden werden. § 8. Bei den Appellationen sind die gehörigen Instanzen einzuhalten. § 9. Wer drei Jahre und nicht gewaltsam im Besitze eines Beneficiums ist, soll darin nicht gestört werden. § 10. Wer zwei Monate nach Verkündigung im öffentlichen Concubinate verharrt, soll seiner Beneficien verlustig gehen. S. Münch l. c. S. 224 u. w. Harduin, acta conciliorum t. IX. p. 1867 ff.

auf die vermeintlich verlornen Pfade zurückgeführt hätte [1]). Die aber, welche die Geschichte jener Zeit mit vorurtheilsfreiem Auge betrachten, werden eingestehen müssen, daß eben Luther und die durch ihn herbeigeführte Katastrophe es waren, welche die frischen Keime, die an allen Enden Deutschlands und Europas fröhlich aufsproßten und ein herrliches Wachsthum versprachen, wieder erstickten. Erasmus schreibt darüber in einem Briefe vom 26. Februar 1518 an Wolfgang Fabritius Capito, Doctor und Professor der Theologie zu Basel: „Ich glaube, da die Fürsten Franz, König von Frankreich, Karl, der Katholische, Heinrich, König von England und Kaiser Maximilian den Samen der Zwietracht ganz ausgerottet und, wie ich hoffe, einen festen unzerstörbaren Frieden geschlossen haben, daß nun nicht allein die guten Sitten, die christliche Frömmigkeit, sondern auch die lautern und wahren Wissenschaften und herrlichsten Disciplinen nach und nach wieder aufleben und aufblühen werden, zumal man bereits daran in den verschiedenen Ländern mit gleichem Eifer arbeitet. Zu Rom ist es Papst Leo der Große, bei den Spaniern der Cardinal von Toledo (Ximenes), bei den Engländern König Heinrich VIII, selbst wissenschaftlich gebildet, bei uns König Karl von ähnlicher göttlicher Gemüthsart, bei den Franzosen

1) „Man kann der katholischen Kirche vor der Reformation keineswegs den Vorwurf machen, daß sie die Aufklärung verscheucht habe und die Menschen in Unwissenheit und Irrthum zu halten bemüht gewesen sei. Im Gegentheil, die Päpste, die Großen des römischen Hofes und die hohe Geistlichkeit in allen Ländern beförderten Künste und Wissenschaften auf jede Weise und suchten Licht und Aufklärung nach allen Richtungen hin zu verbreiten, selbst dann wenn das Ansehen und die Macht des Papstes dabei verletzt wurde.“ So der Protestant Adolph Müller in seinem Leben des Erasmus. S. 379.

König Franz, von Geburt aus ganz dazu gemacht, durch die glänzendsten Belohnungen von allen Seiten Männer, die sich durch Tugend und Wissenschaft auszeichnen, um sich zu versammeln. Unter den Deutschen ist es mit mehrern andern ausgezeichneten Fürsten und Bischöfen vorzüglich Kaiser Maximilian, welcher der vielen Kriege müde im Alter in den Künsten des Friedens auszuruhen beschlossen hat. Auf ihren Betrieb werden wir nach und nach ausgezeichnete Geister wie auf ein gegebenes Zeichen sich erheben und zur Restauration der besten Wissenschaften vereinigen sehen. Es brauchen sich nur die vielen, sehr gelehrten Männer von da und dort mit Lust und etwas Glück ans Werk zu machen, und es unterliegt keinem Zweifel, daß die einzelnen Lehrgegenstände geläuterter und gediegener zu Tage kommen. Vor allem finden die humanistischen Studien, die jüngst beinahe ganz erloschen waren, schon lange, selbst bei den Schotten, Dänen und Irländern ihre Verehrer und Pfleger. Die Medicin hat eine Menge Vertreter: zu Rom Nicolaus von Leon, zu Venedig Ambrosius, Leo von Nola, in Frankreich Wilhelm Budäus zu Paris, in Deutschland Udalrich Zasius, die Mathematik Hein. von Glarus in Basel. Die Theologie macht noch mehr Mühe, weil ihre Bekenner den bessern Wissenschaften hartnäckig den Rücken wenden, unter dem Vorwande der Gottesfurcht ihre Unwissenheit entschuldigen und das Volk überreden, daß der, welcher ihre Unbeholfenheit bekämpft, die Religion angreife. Einen Skrupel hab' ich aber doch dabei, nämlich den, daß das Heidenthum bei Erneuerung der alten Literatur das Haupt wieder erheben möge. Es gibt bereits Christen, die Christus nur dem Namen nach bekennen im Uebrigen aber ganz heidnisch sind.

Ebendasselbe dürfte beim Wiederaufleben der hebräischen Literatur mit dem Judaismus der Fall sein, dem größten Feinde des Christenthums" [1]): Dasselbe wird auch von andern Männern bestätigt. So schreibt Nicolaus Gerbellius an Trithemius: „Ich wünsche mir öfters Glück in diesem herrlichen Jahrhunderte geboren zu sein, wo so viele ausgezeichnete Männer in Deutschland auftauchen, wie du einer bist" [2]). Und der Hammer der Lutherischen, Johannes Eck, drückt sich nicht weniger belobend über das wissenschaftliche Leben seiner Zeit in einer 1511 gehaltenen Rede aus. „Ich lobe mir, sagt er, unser Jahrhundert, in welchem, nach dem wir der Barbarei den Abschied gegeben, die Jugend auf die beste Weise unterrichtet wird, wo die Dialectik die sophistischen Lächerlichkeiten verschmäht, und darum täglich solider wird, wo die vortrefflichsten Redner in ganz Deutschland sich finden, lateinische, wie griechische. Wie viele Wiederhersteller der schönen Künste blühen nicht jetzt, welche von den alten Schriftstellern das Ueberflüssige und Unnöthige ausscheiden, die Alles glänzender, reiner, eleganter machen, welche alte vortreffliche Autoren wieder ans Licht ziehen, Griechisches, Hebräisches von Neuem über-

1) S. Van der Hardt Hist. lit. refor. I. p. 31 u. 32.

2) S. Hagen, Deutschlands literarische Verhältnisse im Reformations-Zeitalter S. 238. Das wissenschaftliche Leben erstreckte sich über alle Zweige der Literatur. Es gab Männer wie Theseus Ambrogius, ein Stiftsgeistlicher des Lateran, der zehn, nach Einigen achtzehn Sprachen verstand. Cälius Calicagnini von Ferrara gab schon vor dem Erscheinen des copernicanischen Systems ein Werk heraus, in welchem er die Bewegung der Erde zu beweisen suchte. Und der Papst Leo beauftragte die Nuntien und Gesandten an den auswärtigen Höfen, kostbare Ueberreste des Alterthums aufzusuchen. S. Roskoe, Leo X, Bd. III. S. 18 u. 316. Diesem Eifer des Papstes verdanken wir die Auffindung der Annalen des Tacitus im Kloster Corvey an der Weser.

setzen, Männer, wie Erasmus, Wimpheling, Pirkheimer, Cuspinianus, Peutinger, Reuchlin, Heinrich Bebel, Vadianus, Beatus Rhenanus und viele Andere. Wahrlich glücklich dürfen wir uns preisen in einem solchen Jahrhunderte zu leben!" [1]) Aehnlich äußert sich Bebel: „Viele gibt es, sind seine Worte, die ihr höchstes Streben darein setzen, es dahin zu bringen, daß Deutschland die alte Barbarei ganz auszieht, damit es zugleich mit dem Kaiserthum auch die Wissenschaften den Römern entreiße, und viel schon ist hierin gethan, wie man auf allen Schulen sehen kann. Denn es gibt in Deutschland nicht wenig Lehrer, deren Wirksamkeit in Bezug auf die Herstellung einer bessern Wissenschaft nicht erst vieler Beweise bedarf, da ihre veröffentlichten Werke das klarste Zeugniß für sie ablegen" [2]). In dieses Lob stimmt selbst Luther ein [3]). Wie Marsilius Ficinus nennt er die Zeit eine goldene und sagt, es gebe soviel gelehrte Leute, die sich täglich mehrten, daß abgesehen von der griechischen und hebräischen Sprache alle freien Künste blühten, grünten und wüchsen, sodaß selbst Cicero, wenn er jetzt lebte, sich in einen Winkel verbergen würde [4]). Schon seit dem Anfange des 15. Jahrhunderts pulsirte das wissenschaftliche Leben in Deutschland mächtig. Den besten Beleg dafür geben die in diesem Zeitraume gegründeten Universitäten: Würzburg 1402, Leipzig 1409, Ingolstadt 1410, Rostock 1419, Trier 1450, Greifswalde 1456, Frei-

1) Hagen l. c. S. 215. Abt Matthäus Bossi zu Fiesole schrieb über die Grundsätze der Moral in zierlichem Latein und Paul Cortese suchte die Sentenzen des Lombarden in gefälligem Latein zu exponiren.

2) Hagen l. c. S. 238.

3) De Wette Brff. I. S. 65.

4) S. hierüber den ausgezeichneten Aufsatz in den histerisch-polit. Blättern: Reformation und Literatur B. XIX. S. 45 u. 46.

burg 1457, Basel 1459, Tübingen 1477, Mainz 1477, Wittenberg 1502, Frankfurt a. d. O. 1506 [1]).

Alle diese schönen Knospen und Blüthen, all dieses herrliche, vielversprechende Leben wurde durch die Brandfackel, welche Luther in den leider zu empfänglichen Zündstoff des deutschen Volkslebens schleuderte, zum Theil ganz erstickt, zum Theil Jahrhunderte lang in ihrer Entwickelung aufgehalten.

---

1) S. histor.-polit. Blätter l. c. S. 41. Bis dahin bestanden in Deutschland nur folgende Universitäten: zu Hildesheim 1338, Heidelberg 1345, Wien 1365, Köln 1338, Erfurt 1389.

Zur Vervollständigung des Bildes, welches wir in kurzen Pinselstrichen zu geben bemüht waren, führen wir hier noch die Männer an, die im Anfange des 16. Jahrhunderts in Deutschland blühten: Die Gebrüder Adelmann; Joh. Reuchlin, Conrad Peutinger, Abt Trithemius, Con. Celtes, Joh. Cuspinianus, Bebelius, Cäsarius Stabius, Mutianus Rufus, Beatus Rhenanus, Vadianus, Gerbelius, Sapidus, Alb. Kranz, Joh. Aventin, Erasmus, in England Thomas Liancer. Löscher Reformations-Urkunden I. 177 schließt die Aufzählung mit den Worten: Kurz es gab überall ein fröhliches Ansehn und eine herrliche Hoffnung. Ein vorzüglicher Mäcen war in Deutschland Joh. Dahlberg, B. von Worms. Zu den bereits genannten kommen noch: Rudolph Agricola, Jac. Wimpheling, Rud. Lange, Joh. Naucler, Alex. Hegius u. s. w. Außer den neu errichteten Universitäten und Schulen gab es noch mehre Gelehrten-Gesellschaften, die nach italienischen Mustern errichtet, von großem Einflusse waren. Zu diesen gehörte die rheinische Gesellschaft, von ihrem Lehrer cetica genannt, an deren Spitze der B. Dahlberg stand, das collegium eruditorum augustanum, eine von Mutianus Rufus errichtete Gesellschaft, die wiederum dem sodalitium doctorum (1519) zum Muster diente, der Justus Meinus und Camerarius angehörten. Neben der von Rud. Lange zu Münster errichteten Schule war berühmt die von Rud. v. Dringenberg zu Schletstadt gegründete, aus der Capnio, Celtes, Beatus Rhenanus hervorgingen. Wer findet da nicht das Göthische Distichon gerechtfertigt:

„Franzthum drängt in diesen verworrenen Tagen, wie ehmals
Lutherthum es gethan, ruhige Bildung zurück."

setzen, Männer, wie Erasmus, Wimpheling, Pirkheimer, Cuspinianus, Peutinger, Reuchlin, Heinrich Bebel, Vadianus, Beatus Rhenanus und viele Andere. Wahrlich glücklich dürfen wir uns preisen in einem solchen Jahrhunderte zu leben!" [1]) Aehnlich äußert sich Bebel: „Viele gibt es, sind seine Worte, die ihr höchstes Streben darein setzen, es dahin zu bringen, daß Deutschland die alte Barbarei ganz auszieht, damit es zugleich mit dem Kaiserthum auch die Wissenschaften den Römern entreiße, und viel schon ist hierin gethan, wie man auf allen Schulen sehen kann. Denn es gibt in Deutschland nicht wenig Lehrer, deren Wirksamkeit in Bezug auf die Herstellung einer bessern Wissenschaft nicht erst vieler Beweise bedarf, da ihre veröffentlichten Werke das klarste Zeugniß für sie ablegen" [2]). In dieses Lob stimmt selbst Luther ein [3]). Wie Marsilius Ficinus nennt er die Zeit eine goldene und sagt, es gebe soviel gelehrte Leute, die sich täglich mehrten, daß abgesehen von der griechischen und hebräischen Sprache alle freien Künste blühten, grünten und wüchsen, sodaß selbst Cicero, wenn er jetzt lebte, sich in einen Winkel verbergen würde [4]). Schon seit dem Anfange des 15. Jahrhunderts pulsirte das wissenschaftliche Leben in Deutschland mächtig. Den besten Beleg dafür geben die in diesem Zeitraume gegründeten Universitäten: Würzburg 1402, Leipzig 1409, Ingolstadt 1410, Rostock 1419, Trier 1450, Greifswalde 1456, Frei-

1) Hagen l. c. S. 215. Abt Matthäus Bossi zu Fiesole schrieb über die Grundsätze der Moral in zierlichem Latein und Paul Cortese suchte die Sentenzen des Lombarden in gefälligem Latein zu exponiren.

2) Hagen l. c. S. 238.

3) De Wette Brff. I. S. 65.

4) S. hierüber den ausgezeichneten Aufsatz in den histor.-polit. Blättern: Reformation und Literatur B. XIX. S. 45 u. 46.

burg 1457, Basel 1459, Tübingen 1477, Mainz 1477, Wittenberg 1502, Frankfurt a. d. O. 1506 [1]).

Alle diese schönen Knospen und Blüthen, all dieses herrliche, vielversprechende Leben wurde durch die Brandfackel, welche Luther in den leider zu empfänglichen Zündstoff des deutschen Volkslebens schleuderte, zum Theil ganz erstickt, zum Theil Jahrhunderte lang in ihrer Entwickelung aufgehalten.

---

1) S. histor.-polit. Blätter l. c. S. 41. Bis dahin bestanden in Deutschland nur folgende Universitäten: zu Hildesheim 1338, Heidelberg 1345, Wien 1365, Köln 1338, Erfurt 1389.

Zur Vervollständigung des Bildes, welches wir in kurzen Pinselstrichen zu geben bemüht waren, führen wir hier noch die Männer an, die im Anfange des 16. Jahrhunderts in Deutschland blühten: Die Gebrüder Abelmann, Joh. Reuchlin, Conrad Peutinger, Abt Trithemius, Con. Celtes, Joh. Cuspinianus, Bebelius, Cäsarius Stabius, Mutianus Rufus, Beatus Rhenanus, Vadianus, Gerbelius, Sapidus, Alb. Kranz, Joh. Aventin, Erasmus, in England Thomas Liancer. Löscher Reformations-Urkunden I. 177 schließt die Aufzählung mit den Worten: Kurz es gab überall ein fröhliches Ansehn und eine herrliche Hoffnung. Ein vorzüglicher Mäcen war in Deutschland Joh. Dahlberg, B. von Worms. Zu den bereits genannten kommen noch: Rudolph Agricola, Jac. Wimpheling, Rud. Lange, Joh. Naucler, Alex. Hegius u. s. w. Außer den neu errichteten Universitäten und Schulen gab es noch mehre Gelehrten-Gesellschaften, die nach italienischen Mustern errichtet, von großem Einflusse waren. Zu diesen gehörte die rheinische Gesellschaft, von ihrem Lehrer cetica genannt, an deren Spitze der B. Dahlberg stand, das collegium eruditorum augustanum, eine von Mutianus Rufus errichtete Gesellschaft, die wiederum dem sodalitium doctorum (1519) zum Muster diente, der Justus Meinus und Camerarius angehörten. Neben der von Rud. Lange zu Münster errichteten Schule war berühmt die von Rud. v. Dringenberg zu Schletstadt gegründete, aus der Capnio, Celtes, Beatus Rhenanus hervorgingen. Wer findet da nicht das Göthische Distichon gerechtfertigt:

„Franzthum drängt in diesen verworrenen Tagen, wie ehmals
Lutherthum es gethan, ruhige Bildung zurück."

Mit dem neuen Leben hatte die Wissenschaft aber auch in eine eigenthümliche ihr bis dahin unbekannte Bahn eingelenkt. Im Verlaufe des fünfzehnten Jahrhunderts ward die Wissenschaft an die Gränzen einer Uebergangsperiode geführt, aus der eine neue glänzende Epoche hervorzugehen schien. Als die hierarchisch-theokratische Macht des Papstthums in den gewaltigen Kämpfen gegen kaiserliche und fürstliche Eingriffe durch falsche Maßregeln und höhre Providenz sich abgeschwächt und die weltlich-dynastische Gewalt mehr Raum und Boden gewonnen hatte; da bemühte sich auch die Wissenschaft diesen Zeitcharakter anzunehmen. Bis dahin war sie ausschließlich in den Händen des Clerus gewesen; jetzt fangen auch Laien an, sich ihrer Pflege zu unterziehn [1]). War früher allein die Theologie als Wissenschaft behandelt und angesehen und alles Uebrige, was man mit dem Namen Trivium und Quadrivium zusammenzufassen pflegte, nur als Vorschule zu ihr in den wissenschaftlichen Bereich gezogen, so gab sich jetzt vorzüglich das Streben kund, die Disciplinen von der Theologie zu emanicipiren und sie als selbständige, unabhängige Wissenschaften zu behandeln. Man suchte neben der göttlichen specifisch christlichen Wissenschaft eine weltlich menschliche zur Geltung zu bringen. Waren das Palladium der Scholastik die Philosophie des Aristoteles und die Werke der Kirchenväter, so suchte man diesen Plato und die classische Literatur der Heiden gegenüberzustellen und in Schwung zu bringen. Die Philosophie des Plato und die heidnische Literatur

1) Olim literarum ardor penes religionis professores erat, nunc, illis magna ex parte ventri, luxui pecuniaeque vacantibus, amor eruditionis ad principes profanos et proceres aulicos demigrat. Erasmus epp. L. VI. ep. 26.

stehen in einem engen Zusammenhange. Während sich diese mit dem Menschen und der Welt in ihrer reinen Natürlichkeit in ihrem äußern Erscheinen befaßt, sucht jene den heidnischen Menschen auf die höhre Stufe einer heidnischen Idealität zu erheben. Der Platonismus ist das idealisirte Hellenenthum im Zeitalter des Perikles. Ganz anders die Scholastik. Sie verwarf Welt und Menschen in ihrer Erscheinungsweise und suchte beide im Christenthum zu erneuern. Da schon lag die unübersteigliche Kluft. War die Scholastik von Natur vor-Allem speculativ, so mußte die neue Richtung sich vorzüglich praktisch gestalten. An die Stelle der Speculation trat die beschreibende, historische Auffassung; ein wortreiches, oft flaches Moralisiren machte sich geltend; der glatten, gefälligen Form, der Eleganz des Ausdrucks wurde nicht selten der Gedanke geopfert. Zum Beweise, daß die neue Richtung mehr den Menschen in seiner präsenten Natürlichkeit als im Verhältniß zu Gott berücksichtigte, nannten sich ihre Verehrer Humanisten, im Gegensatze zu den Vertretern der alten Wissenschaft, die sich Theologen nannten. Wollte die alte, ernste, schwerfällige Scholastik nicht freiwillig das Feld räumen, so war der Kampf unvermeidlich. Mit Muth und Energie nahm sie den hingeworfenen Handschuh auf. Sie wäre in dem gewaltigen Ringen Siegerin geblieben, wie das Christenthum im Kampfe gegen den äußern Prunk des Heidenthums, wäre sie damals noch von dem Geiste eines Thomas, Bonaventura, Skotus, Albertus und der beiden Victore getragen, und nicht durch Luther der Kampf auf ein anderes Feld versetzt worden. Jener Geist hatte sich leider verflüchtigt, und an seine Stelle war leere Spitzfindigkeit, knöcherner Syllogismus, nichtssagende Breite ge-

treten, Fehler, die durch die barbarische Form noch auffallender wurden. Namentlich hatte sie das praktische Element ganz aus dem Auge verloren. Ihre Verehrer zählten zur Zeit Luthers noch ruhmvolle Ausnahmen, einen Antonin von Florenz, einen Gabriel Biel in Tübingen, einen Eck in Ingolstadt; dieses waren aber nur Ausnahmen, die sich eben durch Annäherung an die neuere Zeitrichtung, oder durch engen Anschluß an die alten Coryphäen über dem Abgrunde, der alle verschlang, gehalten hatten.

Freiheit ist der beste Mäcen der Wissenschaften und Künste, und Reichthum und Glanz, wenigstens eine gewisse Behaglichkeit eines Staats, sind nothwendige Requisite für ein literarisches Leben. Die neue Richtung treibt ihre Wurzeln in den italienischen Republiken. Ihre vornehmsten Beförderer sind die reichen Fürsten und Kaufleute derselben: die Medici, die Este, die Gonzaga, die Montefeltri, die Chigi. In andern Städten wie zu Rom, Neapel, Venedig bildeten sich auf Antrieb von Gelehrten literarische Gesellschaften [1]).

Eigentlich lebendig wurde die neue Richtung erst seit der Einnahme Constantinopels durch die Türken. Mit den Griechen kamen auch ihre Sprachschätze in den Occident, zuerst nach Italien. Von da an wurde das Griechische Modesprache wie zur Zeit Ludwigs XIV. das Französische. Alles, was auf Bildung Anspruch machen wollte, lernte griechisch. Der große Aldus Manutius schrieb ein Buch über die Unentbehrlichkeit der griechischen Sprache. Das Concil von Florenz hatte bereits den ersten Anstoß zur Kenntniß und allgemeinen Verbreitung der griechischen

---

1) S. Roscoe, Leben Leos X. Bd. I. S. 61, 97, 104, 111, 129. Bd. II. 113, 134.

Sprache und Literatur gegeben, und schon von dieser Zeit an zählte Italien viele Männer, die für attische Wohlredenheit ein besonderes Interesse zeigten. Von da kam die griechische Literatur durch Männer, die in Italien gebildet waren, nach Deutschland. Nicolaus von Cusa, Johannes Wessel, Rudolph Lange, Rudolph Agricola, Erasmus von Rotterdam, Reuchlin und viele Andere verbreiten sie in unserm Vaterlande, gründen neue Schulen, oder befreien schon bestehende von dem schleppenden, geisttödtenden Lehrgange.

§ 6. Richtung und Charakter der Humanistik.

Die neuere Richtung wurde aber nicht allein der Scholastik, sondern der Religion selbst gefährlich. Sie begnügte sich nicht damit, im Gegensatze zur alten ascetischen Richtung eine fröhliche, sinnliche Lebensanschauung zu verbreiten, sondern suchte ihren geliebten Philosophen auf Kosten des Christenthums zu erheben und zu vergöttern. Marsilius Ficinus entblödete sich nicht in Vorschlag zu bringen, die Dialoge des Plato in den Canon aufzunehmen und wie die Evangelien von den Kanzeln vorzulesen und zu erklären. Lorenz von Medici hatte sich ein platonisch-theologisches Lehrgebäude hergerichtet, in dem von Christenthume kaum eine Spur zu finden war [1]). Paul II. war genöthigt worden, die Gelehrten-Gesellschaft zu Rom, deren Stifter Pomponius Lätus war, wegen ihrer Hinneigung zum Heidenthume und ihrer Unsittlichkeit aufzuheben [2]). Petrus

1) L. c. I. S. 35.

2) L. c. II. 113. Erst Leo X. errichtete dort im Palaste des Cardinals von Sion eine neue Akademie für die griechische Sprache und Literatur und machte Johannes Lascaris zum Director derselben.

Pomponatius behauptete, alle Wunderwerke seien blos Erzeugnisse der Einbildungskraft, und die Vorsehung erstrecke sich nicht auf die Dinge dieser Welt. Dazu soll er die Unsterblichkeit der Seele geläugnet und das Christenthum verspottet haben [1]. Augustin Nipho (Nifo), Professor in Padua, behauptete nach platonischer Lehre die Existenz einer Weltseele [2].

Wo die neue Wissenschaft die Dogmatik unangefochten läßt, da sucht sie die christlichen Begriffe mit heidnischen Vorstellungen und Bildern wiederzugeben und zu durchdringen. Selbst die Kanzelvorträge sind davon nicht ausgenommen. Neben Engeln und Heiligen, oft statt derselben, stehen die Namen von Göttern und Göttinen, und die Jupiters-Farce vertritt die Stelle des Namens Gottes. Noch schlechter als mit der Dogmatik sah es mit der Moral des Humanismus aus. Dem Geist des Thomas entfremdet gefiel sie sich in den glatten Cadenzen und wortreichen Geklingel eines Marmontel. Nur wer wie Sadolet [3]) nicht beide Füße aus der Scholastik gezogen hatte, wußte sie mit reizender Kernhaftigkeit zu behandeln. Thomas von Kempen und Tauler gehören wie die Schule des Gerhard Groot zu Deventer, nicht der humanistischen Richtung an. Thomas ist im Ausdrucke Barbar. Die humanistische Richtung fand dort erst mit Hegius Eingang und seitdem legten Erasmus, Hermann v. d. Busche,

---

1) L. c. Bd. II. S. 252.

2) Ebendas. S. 254. Später änderte er seine Ansicht, wurde 1513 von Leo zum comes palatinus ernannt, und war nun aristotelischer Philosoph und Possenreißer zugleich.

3) Auch Matthäus Bossi, Abt des Klosters zu Fiesole, schrieb über die Gesetze der Moral in zierlichem Latein.

Murmelius und Cäsarius dort den Grund für ihre spätere Bildung. Die Dichtkunst hat sich in Italien den Petrarch und Boccaccio zum Muster genommen. In den übrigen Ländern, vorzüglich in Deutschland, wo man keine eigene Muster hat, ahmt man die Italiener nach. Wo die Muße nicht didaktisch, trocken oder frostig religiös ist, da besteht ihre Genialität in Liebesliedern, elegischen Ergüssen, Beschreibungen von Naturgegenständen, von Trink- und Schmausgelagen. Die gemeinsten Dinge, selbst römische Freudenmädchen bilden die Gegenstände ihrer Begeisterung. Das Leben der Dichter war noch weniger erbaulich als ihre Muse. Jeder, der sich als einen Schüler der neuen Richtung ausweisen wollte, machte Verse. Die feilsten Dinge, nur mußten sie frappant und ihre Form glatt sein, durften immer auf einen Leserkreis rechnen. Niemals ist Europa reicher an Versemachern und ärmer an wahren Dichtern gewesen. Man muß staunen, wie viele von den gereimten Erbärmlichkeiten nur haben für Gedichte gelten und Leser finden können. Auch dies wirft ein Licht auf die Physiognomie der Zeit.

Eine andere Wissenschaft, welche von der neuen Richtung begünstigt und mit besonderem Eifer betrieben wurde, war die Kritik. Seit dem hl. Hieronymus war dafür wenig oder gar nichts gethan worden. Theils lag dies in den äußern Verhältnissen des Mittelalters, theils und vor Allem in der wissenschaftlichen Richtung der Scholastik selbst, der es nur darum zu thun war, mit reichem Material von Autoritätsbeweisen ihre Axiome und Sentenzen zu würzen und zu festigen. Um den Werth und die Aechtheit des Materials kümmerte sie sich nicht, wenn es nur unter der

Firma eines frommen Kirchenvaters von irgend einer Handschrift geboten wurde. Merkwürdig ist, daß die kritische Wissenschaft mit der Uebernahme des Stagyriten in die Theologie erlosch und daß sie ihre höchste Blüthe zu jener Zeit feierte, als die platonische Philosophie sich am meisten Eingang verschafft hatte. So wohlthätig die Kritik und Skepsis, in den gehörigen Schranken gehalten, für die Wissenschaften sind, so destructiv wirken sie, sobald die Schnur überschritten wird. Anfangs werden nur solche Urkunden und Ansichten angegriffen, welche den äußern Haushalt der Kirche betreffen. Laurentius Valla (1407 bis 1457) bricht die Bahn, indem er nachweiset, daß die Schenkung der suburbikarischen Herrschaft des Kaisers Constantin an Papst Sylvester zu den Fabeln gehöre [1]). Seine Kritik ist unwiderleglich; und wenn sie nicht gleich allgemeinen Beifall fand, so geschah das wegen der Neuheit der vindicirten Ansicht, der jetzt auf ein Mal die seit Jahr-

1) Auch hatte er die Authenticität des apostolischen Symbolums beanstandet. Dies mochte in einer Zeit, wo die Kritik noch in Windeln lag, wenn nicht als Ketzerei, so doch als große Verwegenheit angesehen werden. Die Schenkung Constantins d. Gr. verwarfen auch Aeneas Silvius, Hieron. Paulus, d. h. Antoninus, der Kardinal Nikolaus von Cusa, Albert Kranz u. A. Gegen Ende des Jahres 1517 beinahe gleichzeitig mit dem Auftreten Luthers gab Hutten jene Schrift des Laurentius Valla von Neuem in Deutschland heraus, mit einer Dedication so voll derber Satyre und Verunglimpfung des Papstthums, untermischt mit der niedrigsten Schmeichelei gegen Leo X., daß es zu verwundern ist, wie ein solches Buch allein der impertinenten Dedication wegen einen Augenblick ohne päpstliche Censur bleiben konnte. Indessen wollen wir doch nicht annehmen, Leo habe die schamlose Gleißnerei für baare Münze genommen.

hunderten eingebürgerte zum Opfer fallen sollte, und aus Furcht, daß durch Annahme derselben dem Ansehen des Papstthums, namentlich aber seiner weltlichen Herrschaft Eintrag geschehen könnte. Man war nicht im Stande sogleich ihre Tragweite zu übersehen. Auch die Echtheit der isidorischen Decretalen wurde angegriffen. Dies unternahm selbst ein Cardinal, der gelehrte Nicolaus von Cues. Die biblischen Urkunden ließ die Kritik in ihrer Ganzheit noch unberührt, nur in der Auslegung ging sie von der üblichen Erklärung einzelner Stellen ab. Man fragte nicht mehr, wie sie von den Vätern und dem allgemeinen Bewußtsein der Kirche verstanden wurden, sondern man erklärte sie nach eigenem Ermessen dem literalen Ausdrucke gemäß. Der mystischen Auslegung wurde wenig oder kein Raum gelassen. Dies lag sehr nahe, da der Zeitgeist der Speculation feind, vorzüglich dem Praktischen zugewandt war. Darin zeichnete sich vor Allem Lyranus aus [1]). Das Apophthegma aber: Si Lyranus non lyrasset, Lutherus non saltasset, thut ihm sicher Unrecht, wenn es nicht bloß besagen will, daß Luther bei seiner Bibelübersetzung die plattdeutsche Dolmetschung der Bibel des Lyranus, die 1473—75 erschien, wohl zu benutzen gewußt habe [2]). Auf eine selbständigere Auslegung mußte die Kenntniß des Hebräischen und Griechischen und die dadurch ermöglichte Vergleichung des Grundtextes mit der lateinischen Ueber-

---

1) Er starb 23. Oct. 1340.

2) Lyranus konnte nur Anerkennung finden, eben weil die Zeit eine humanistische, rationalisirende war. Durch die Schriften des gelehrten Franziscaners wurde die Zeitrichtung unterstützt, nicht aber hervorgerufen. Luther und Lyran sind in ihrer Exegese wie in ihrem Glauben himmelweit auseinander.

setzung ganz natürlich führen. Der Ueberarbeiter der postilla in universa biblia, das Hauptwerk des Lyranus, Paul Burges Prof. der Theologie und Bischof von Carthagena in Spanien († 1435), wirft dem Lyranus mit Grunde vor, nicht selten den rabbinischen Auslegungen vor den Auffassungen der Väter den Vorzug eingeräumt zu haben. Diese Postille war gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts allgemein beliebt wegen der Grundsätze, die sie rücksichtlich der Bibelexegese einhielt, mit denen der neue wissenschaftliche Geist sich gern einverstanden erklärte. Sie wurde schon im fünfzehnten Jahrhunderte in sieben Ausgaben gedruckt [1]). Die Exposition des Lyranus zeigte den Humanisten den Weg, die Prinzipien ihrer Wissenschaft auch auf die Bibel anzuwenden.

In die Fußtapfen des Lyranus trat der geniale Erasmus, die Leuchte und der Gesetzgeber der Humanisten. Seine Annotationen, die sich in fortlaufender Paraphrase mit Ausschluß der Apokalypse über alle Schriften des N. T. erstreckten, wurden von den Humanisten mit dem größten Beifall aufgenommen. Er suchte die Bibelerklärung noch mehr von der alten Weise zu emancipiren und unter gänzlichem Absehn von dem mystischen Sinne, den literalen, vom Urtexte gebotenen allein zu Ansehn und Geltung zu bringen. Dieses Streben gibt sich auch namentlich in seiner lateinischen Uebersetzung des N. T. kund. Sie ist nach dem Urtexte und ganz unabhängig, oft sogar abweichend von der Vulgata. Bei der reichen Anerkennung, welche diese Arbeiten fanden, blieben sie doch nicht, vorzüg-

1) S. den Aufsatz im K.Lexicon v. Wetzer und Welte. Hft. 6. S. 689.

lich wegen der Annotationen, die neben ihrer Bissigkeit hie und da selbst eine gewisse dogmatische Skepsis durchblicken ließen, ohne imponirenden Widerspruch. Zuerst trat Dorpius, Professor der Theologie in Löwen, dagegen auf, dem dann Budäus und Faber Stapulensis in Paris folgten. Auf der Universität zu Canterbury fanden sie mehre Gegner, und in Spanien war es Jakob Lopus Stunica (Zuñiga), der sie bekämpfte. Dieser durfte jedoch, so lange der gewaltige Ximenes lebte, seine Gegenschrift nicht veröffentlichen [1]. Jene Werke waren es denn auch, welche Erasmus in den Verdacht brachten, das Auftreten Luthers veranlaßt zu haben. Stunica nahm wenigstens keinen Anstand zu behaupten, Luther ahme dem Erasmus nach, der ihm den Weg bereitet habe [2]. Die neue Art der Auslegung war es aber nicht allein, welche die Sache Luthers zu begünstigen schien; vor Allem waren es die hie und da oft ganz ex abrupto eingestreuten bissigen Bemerkungen und Kritiken über manche kirchliche Verhältnisse, namentlich über die Mönchsorden, welche dem amsterdamer Gelehrten die harten Vorwürfe zuzogen. Es leuchtet ein, daß die Art, wie die Humanisten die Bibel erklärten, wohl immer ein Fortschritt für die exegetische Wissenschaft war, daß sie aber ebenso wie die übliche Weise an einer Einseitigkeit laborirte. Hatte diese gefehlt, daß sie mit Hingabe des literalen nur dem mystischen und autoritativen Sinne einen Werth beilegte, so sündigte jene dadurch, daß sie gar keinen tieferen Sinn

1) Vgl. der Cardinal Ximenes von Hefele, 2. Aufl. S. 134.

2) Die Stelle tu es Petrus, Math. 16, 18, verstand Erasmus von jedem gläubigen Menschen, und in seiner Edition des Hilarius glossirte er an den Rand: der Glaube ist der Grund der Kirche.

zulassen wollte und so die katholische Wissenschaft wie die Kirche selbst in zwei getrennte Hälften zerspaltete, in eine alte und neue, obwohl beide ewig alt und ewig neu sind und in immer gleicher Strömung aus dem Felsen Christus hervorsprudeln müssen. Die wahre Bibelexegese ist aber die, welche mit Festhaltung des Buchstabens auch der tiefern Speculation mit Zugrundelegung des patristisch-kirchlichen Verständnisses ihr Recht einräumt. Die Humanisten nahmen durch ihre Behandlungsweise der Bibel den hl. göttlichen Nimbus, mit dem sie gemäß ihrer Natur und ihres Ursprunges umgeben ist, und stellten sie mit den heidnischen Classikern und den Schriften der Väter auf eine Stufe, bei denen Jeder Auslegungsfreiheit hat, sobald er die nöthigen Fonds von Sprachkenntniß besitzt. Was aber bei den Humanisten wissenschaftliche Einseitigkeit und Uebereilung war, machte Luther zum ersten Grundsatze seiner neuen Lehre.

§. 7. Der reuchlinsche Handel.

Wenn sich die alte Wissenschaft mit den Grundsätzen der Humanisten nicht einverstanden erklärte, so hatte sie dazu gewiß die triftigsten Gründe. Es machte sich auch die Reaction nicht selten mit Energie geltend. Aber sie blieb mehr das Bestreben Einzelner, es kam zu keinem gemeinsamen Auftreten. Dabei war die scholastische Wissenschaft, wie bereits bemerkt, auch derartig, daß, wie sie mit weniger Ausnahme allgemein gepflogen wurde, kein denkender und wahrhaft wissenschaftlicher Theologe für sie Parthei nehmen konnte. Wer wollte es auch noch wagen, für sie in die Schranken zu treten, nachdem sich der große Bischof von Brixen, Cusa, gegen dieselbe in seinem Werke

de docta ignorantia so energisch erklärt und ihre unläugbaren Schwächen aufgedeckt hatte. Ihre vorzüglichsten Vertreter machten den Fehler, daß sie neben dem Schädlichen auch das offenbar Gute in der Lehrweise der Humanisten verwarfen und nichts gelten lassen wollten, was sich nicht an den aristotelischen Kategorien nachweisen ließ. Alles sollte Speculation sein, darum wurde es Spitzfindigkeit und Ideologie. Schon die barbarische Form [1]), in der sie die Vertheidigung führten, war ein unübersteigliches Hinderniß, eine nachhaltige Reaction zu Tage zu fördern. Nachdem der Streit auf einzelnen Lehranstalten und zwischen einzelnen Personen längere Zeit geführt war, zog ihm die Sache Reuchlins ein allgemeines Interesse zu. Jetzt wurde der schon lange eingebrochene Zwiespalt in der Wissenschaft offenbar, die Vertreter theilten sich in zwei Feldlager. Für Reuchlin nahmen die Humanisten Partei, während sich die Anhänger der Scholastik auf Seite der Cölner Theologen stellten. Alles was namentlich in Deutschland auf Wissenschaft Anspruch hatte, schloß sich der einen oder andern Partei an, und den Chorführern folgte der Troß mit willenloser Indolenz. Mit der griechischen Sprache und der platonischen Philosophie hatte man in Italien auch angefangen, das Hebräische eifrig zu betreiben. Dies war um so natürlicher als der Neuplatonismus in der Wissenschaft der Rabbinen eine sehr freundliche Aufnahme gefunden und von da sich zu jener Conjectural- und Buchstaben-Philosophie ausgebildet hatte, die

1) Vix tria verba queunt latiali dicere lingua,
Barbarico turpis perstrepit ore sonus

sagt Murmelius von ihnen. S. die münstersch. Human. von D. Cornelius.

unter dem Namen Kabbala bekannt ist. Dieser Seite des Humanismus hatte Reuchlin bei seinem längern Aufenthalte in Italien ein besonderes Interesse abgewonnen, und wurde in Deutschland ihr Verbreiter und Stimmführer. Sieht man das Werk Reuchlins verbum mirificum näher an, so muß man gestehen, daß Erasmus wahrhaft Recht hat, wenn er in dem oben angezogenen Briefe wegen des Auflebens des Judaismus Furcht für das Christenthum äußert. Es ist ein Gemisch von Platonik und Kabbalistik. Alle Gotteserkenntniß beruht nach ihm auf unmittelbarer Offenbarung, er schreibt dem Shem Hamphorasch wunderwirkende Kraft zu, kurz Reuchlin ist Theurg im ganzen Umfange des Worts. Der Streit kam durch folgenden Umstand zu offenem Ausbruch. Ein Jude Pfefferkorn mit Namen war 1506 bei den Dominicanern zu Cöln convertirt. Wie es sehr oft mit Neubekehrten zu geschehen pflegt, daß sie mit dem verlassenen Glauben in den extremsten Gegensatz treten, so fühlte sich auch Pfefferkorn von Eifer gegen das Judenthum erglüht und verfaßte zahlreiche Schriften, um seine frühern Glaubensbrüder zu gleichem Schritte zu ermuntern. Als er aber hierin wenig Erfolg fand, suchte er sie auf eine nicht edele Weise verhaßt zu machen. Er deckte die Geheimnisse ihres Schleichhandels auf, veröffentlichte viele schlechte Grundsätze aus ihren Schriften, und damit noch nicht zufrieden wandte er sich 1509 an den Kaiser mit der Petition, alle übrigen Schriften der Juden zu verbrennen und ihnen nur die Bibel zu lassen. Der Kaiser ging auf den Wunsch des Pfefferkorn in soweit ein, als er eine Commission, bestehend aus Pfefferkorn, Hochstraten und den Geistlichen und Vorstehern der Stadt Cöln ernannte, die Schriften der Juden zu

prüfen und sie nach Befinden zu verbrennen. Allein der Kaiser scheint dieser Commission doch nicht recht getraut zu haben, denn im folgenden Jahre wurde die Sache dem Bischof Uriel von Mainz in die Hand gegeben. Dieser bildete eine neue Commission, zu der Hochstraten, Victor v. Korb und Reuchlin, der sich damals in Stuttgart aufhielt, berufen wurden. Auch sollten die Universitäten Cöln, Mainz, Erfurt und Heidelberg um ihr Votum in der Angelegenheit befragt werden. Reuchlin war keineswegs für das Verbrennen der nicht biblischen Schriften der Juden. In seinem desfalsigen Votum, welches er versiegelt dem Bischof von Mainz einschickte, theilt er diese Schriften in drei Theile, in historische, medicinische und talmudische, und sagt, wenn in ihnen, namentlich den letzten auch manches Lächerliche und Abergläubische vorkäme, so seien sie doch sehr nützlich und brauchbar zu Widerlegungen. Kaum hatte Pfefferkorn von dieser Erklärung Reuchlins Wind bekommen, als er mit einer plumpen Schrift, Handspiegel betitelt, hervortrat, in welcher er Reuchlin als einen Vertheidiger und Begünstiger der Juden darstellte. Ihm antwortet Reuchlin 1511 mit seinem Augenspiegel. Diese Schrift ist eine weitere Ausführung und Begründung seines Votums. Der Talmud, heißt es darin, sei eine gute Uebungsschule, die Schrift zu studiren, und darum sehr thöricht das vernichten zu wollen, was man nicht verstehe. Wenn er auch durchaus nicht der Ansicht sei, daß der Talmud überall Gutes enthalte, so könne er doch nicht zugeben, daß er verbrannt werde. Wollte man wegen einiger anstößiger Stellen den Talmud verbrennen, so müßten tausend andere Bücher, selbst die h. Schrift dasselbe Schicksal treffen. Was vollends die Geheimlehre oder Kabbala betreffe,

so gebe uns, nach dem Zeugnisse des Grafen J. Picus v. Mirandola, keine Kunst größere Gewißheit von der Gottheit Christi,' als eben die Magie und Kabbala. Papst Alexander VI. habe ja des Grafen Apologie der Kabbala in einem eigenen Breve bestätigt, nachdem sie Sixtus IV. schon vorher habe lateinisch dolmetschen lassen. Der Glossographen könnten sich die christlichen Bibilerklärer mit großem Nutzen bedienen. Die Midrasch oder Draschet d. i. die Predigt-, Ceremonien- und Gebetbücher seien von Päpsten und Kaisern schon hinlänglich in Schutz genommen worden, insoweit sie die katholische Kirche nicht öffentlich verachteten oder beeinträchtigten. Mit den poetischen und philosophischen Büchern wolle er es wie mit den Künsten überhaupt gehalten wissen. Künste die dem Menschen schadeten, wie Zauberei und Hexerei, solle man vertilgen. Schmachbücher auf Jesus und Maria solle man verbrennen, wo man ihrer habhaft werde. Was aber das Verbrennnen überhaupt angehe, so nütze das nichts, sondern werde am Ende nur die Juden glauben machen, wir fürchteten uns vor ihrer Klugheit, so daß sie veranlaßt würden nur noch seltsamere Dinge zu schreiben. — Man hätte denken sollen, bei diesen so billigen und vernünftigen Grundsätzen würden sich Alle gern beruhigt haben. Die Universität Cöln, an deren Spitze der erwähnte Hochstraten und Arnold von Tungern standen, konnte sich damit nicht einverstanden erklären. Sie verlor den ursprünglichen Fragepunkt aus dem Auge und wandte ihre Waffen gegen dieses Buch und seinen Verfasser. Arnold von Tungern schickte i. J. 1512 mehrere aus dem Buche gezogene Sätze an den Kaiser, die Reuchlin des Judenthums verdächtigen sollten. Im folgenden Jahre antwortete Reuchlin mit einer Apologie gegen die

Cölner. Diese hatte keinen andern Erfolg, als daß auf Betrieb Hochstratens der Streit jetzt von dem Bischof von Mainz entschieden werden sollte. Reuchlin, der der Jurisdiction des Bischofs angehörte, wurde im September des Jahres vor das bischöfliche Forum geladen, erschien aber nicht, weil er seinen Ankläger Hochstraten als seinen Feind recusirte. Als er jedoch vernahm, Einige aus dem Kapitel seien auf seiner Seite, begab er sich in Begleitung zweier Räthe des Herzogs von Würtemberg am 9. October dahin. Das Kapitel machte in seinem Namen Vorschläge, die Sache gütlich beizulegen. Die Gegenpartei ging nicht darauf ein; da sah sich Reuchlin genöthigt an den Papst Leo X. zu appelliren. Dieser beauftragte den Bischof von Speier, Georg Palatinus, mit der Untersuchung und verbot jedes anderweitige Erkenntniß. Indeß stören sich die Cölner nicht daran, verdammen das Buch Reuchlins und verbrennen dasselbe im Februar 1514, ohne jedoch dem Verfasser eine weitere Schmach anthun zu wollen. Der Bischof von Speier ladet dieserhalb Hochstraten zur Verantwortung ein, und als dieser nach mehrmaliger Aufforderung nicht erscheint, wird Reuchlin freigesprochen, sein Buch approbirt und sein Ankläger in die Proceßkosten verurtheilt. Um dieses Urtheil rückgängig zu machen, begibt sich Hochstraten nach Rom. Dort betrieb er seine Angelegenheit sehr eifrig. Aber trotzdem, daß auch die Sorbonne zu Paris das Buch Reuchlins verdammt und den Verfasser zum Widerruf aufgefordert hatte, konnte er kein günstiges Urtheil zu Wege bringen. Unter den Kardinälen waren Mehrere dem Reuchlin sehr gewogen, und Mitglieder der Commission, der vom Papste die Untersuchung übergeben wurde. Nachdem

Hochstraten drei Jahre vergebens Alles aufgeboten hatte, mußte er unverrichteter Sache wieder abziehn[1]).

1) S. von der Hardt hist. lit. ref. II. S. 21 u. w. und ibid. S. 15 nervosum compendium hist. Reuchl. Hutten legt in der Vorrede zu seinem Οὖτις den größten Theil des für Reuchlin günstigen Ausgangs des Streits der besondern Verwendung des Kaisers Maximilian bei. „Omnia debentur Maximiliano principi, qui se furentibus opposuit, non prorsus everti optimum virum de hoc imperio suis consiliis suaque industria sic meritum."

II.

Recensionen.

1.

Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter. Durch **A. Fr. Gfrörer**, ord. Prof. d. Gesch. an der Universität Freiburg. 7. Band. Schaffhausen bei Hurter, 1861, XXIII. u. 966 Seiten. Pr. fl. 8. 48 kr.

Die Besprechung des vorliegenden Bandes erweckt in uns die Gefühle der Trauer und Freude zugleich. Wir freuen uns, daß es dem gelehrten uns befreundeten Verfasser vergönnt war, sein großartiges Werk mit diesem 7. Bande zum Abschluß zu bringen; aber in diese Freude mischt sich augenblicklich auch die Trauer über den für die Wissenschaft, für seine Familie und seine Freunde viel zu frühen Tod des hochverdienten Mannes. Als er das Manuscript für diesen letzten großen Band seines großen Werkes vollendet hatte, schrieb er unmittelbar vor seiner Abreise nach Carlsbad in Böhmen, wo er seine angegriffene Gesundheit wieder herzustellen hoffte, den Satz nieder: „Die Ahnung schwebt mir vor, daß die Geschichte Gregors VII. und seiner Zeit, auf die ich 10 Jahre — zum Theil unter herkulischen Arbeiten verwandte, meine leibliche Existenz,

die auf die Neige zu gehen scheint, lange lange überdauern dürfte!“ Es waren dies seine letzten schriftstellerischen Worte, der letzte Satz seiner unvollendet gebliebenen Vorrede zu diesem Bande, da sein Tod schon am 6. Juli 1861 zu Carlsbad erfolgte. Aber die Ahnung, von der er spricht, hat ihn sicher nicht getäuscht, und mit mehr Recht als hundert Andere konnte er mit dem Dichter ausrufen: **Exegi monumentum aere perennius.**

Ueber die frühern Bände des Gfrörerschen Werkes hat unsere Quartalschrift bereits zwei eingängliche Recensionen aus der Feder eines tüchtigen Kenners der mittelalterlichen Reichs- und Kirchengeschichte, Dr. Cornelius Will, mitgetheilt (Jahrg. 1860. S. 162 ff. u. S. 479 ff.), und wir können uns darum bei Besprechung des 7. Bandes verhältnißmäßig auf Weniges beschränken.

Eine Haupteigenthümlichkeit des vorliegenden Werkes besteht darin, daß Gfrörer die Grenzen einer Monographie Gregors VII. bei Weitem überschreitend seine quellenmäßigen Untersuchungen über Perioden ausdehnte, die von der Gregorschen Zeit um Jahrhunderte entfernt sind, und auf Gebiete erstreckte, die mit seinem eigentlichen Thema nur in den leisesten Berührungen stehen. Er hat dies gar wohl selbst gewußt und auch selber deutlich ausgesprochen, aber er wollte die Resultate ausgedehnter Studien, wenn sie die Gregor'sche Zeit auch nur von Weitem beleuchten, dem Leser nicht vorenthalten, da sie zum Theil völlig neue wichtige Aufschlüsse gaben, so zu sagen der Geschichte neue Länder eroberten, ihr neue Inseln und Provinzen entdeckten. Ist dadurch auch die Form des Werkes etwas beeinträchtigt worden, so hat dagegen dessen innerer Werth um so mehr zugenommen, und nicht nur der Historiker und Theo-

loge, auch der Jurist, Nationalökonom, Staatsmann, Handelshistoriker und Geograph wird zahlreiche Belehrung daraus schöpfen. Es wäre wirklich schade, wenn die vielen vielen neuen Resultate, die auch für diese Branchen des Wissens darin gegeben sind, unbeachtet blieben. Ich erinnere z. B. nur an die zahlreichen und trefflichen Aufschlüsse über die geographischen und dynastischen Verhältnisse Deuschlands, Burgunds, Frankreichs und Italiens, über das alte Lehenswesen und die damit vorgegangenen oder nur angestrebten Veränderungen, über die ältesten Zustände und die Civilisirung des skandinavischen Nordens, über die Geldwirthschaft bei den Normannen, über Einführung stehender Heere und einer Reichssteuer in Deutschland, über die Schwankungen zwischen ständischer und monarchischer Verfassung im Kaiserreich, über Städterechte und Freiheiten, über Reaktion des Adels gegen die Freiheit der niedern Stände, über die Finanzen des Chalifates, über das Staatsrecht des Islams u. d. gl. Ganz besonders interessant sind die Bände 5 und 6 wegen der ausführlichen Geschichte des Kirchenstaats, die sie enthalten und von seinen Anfängen bis in die Zeiten Gregors VII. verfolgen.

Ein zweites Hauptmerkmal im Charakter des vorliegenden Werkes wie der Gfrörer'schen Historiographie überhaupt liegt in der ihm eigenthümlichen Gewandtheit, bei den historischen Quellen sozusagen zwischen den Zeilen zu lesen, und bei den agierenden Personen ihre geheimsten Gedanken zu errathen. Er hat darum hundert Dinge in den Quellen gefunden, die Andere nicht darin sahen, und Vieles, was bisher nur äußerlich und stofflich in der Geschichte dastand, im innersten Kern erfaßt. Unser Einblick in den Gang der Ereignisse, in das Leben und Treiben

der Vergangenheit, in die Strebungen und Machinationen der Parteien, in die Intriguen der Diplomaten, in die Plane der Fürsten und ihrer Räthe, in die Politik der Kaiser und Päpste ist so durch Gfrörer ungemein erweitert und bereichert worden; aber wir müssen dabei auch eine große Anzahl kühner und überkühner Hypothesen in Kauf nehmen, von denen im Interesse der Objektivität gar manche wieder völlig auszuscheiden sind. Mag ihre Zahl auch groß sein, so bleibt doch Gfrörern auch in Betreff ihrer das Verdienst, eine kräftige Anregung zu einer tieferen und kritischeren Quellenforschung gegeben zu haben.

Es wäre überflüssig, noch von seiner klaren Darstellung, seinem markigen Styl, von seiner ausgedehnten Gelehrsamkeit und ähnlichen Dingen zu sprechen, sie sind bekannt und anerkannt; aber Eines müssen wir noch hervorheben, daß Gfrörer zwei Eigenschaften besaß, die besonders bei einem Geschichtschreiber des Mittelalters vereinigt sein sollten, die aber faktisch so selten vereinigt sind, ich möchte sagen, seine welfische Gesinnung als Katholik, seine gibellinische als deutscher Patriot. Sein Herz schlug gleich warm für die Hoheit der Kirche wie für die Herrlichkeit des Kaiserthums, er wollte nicht, wie manche Historiker, das Eine auf Kosten des Andern heben, er jubelte nicht als Parteigänger des Einen, wenn es dem Andern schlimm ging, er wollte Heinrich IV. nicht herabdrücken, damit Gregors Wagschaale steige, aber es sollte auch nicht eine dunkle Schilderung Gregors die Folie zu einem glänzenden Portrait des Saliers abgeben. Er sah richtig, daß Staat und Kirche, die ganze respublica christiana nur gewinne, das öffentliche Wohl der Gesammtheit nur realisirt werden könne durch die Eintracht der Tiare und

Krone, und es ist darum sein Urtheil über Rudolf von Schwaben und seine Partei von dem anderer welfischer Historiker wesentlich verschieden. Er blieb frei von der Einseitigkeit, in Kaiser und Papst zwei natürliche Rivalen oder gar Todfeinde zu sehen und hat in schöner Weise im vorliegenden Bande gezeigt, wie gerade auch Gregor VII. von solcher Einseitigkeit fern und darauf bedacht war, so lange es immer nur möglich schien, so lange nur auch eine schwache Hoffnung noch leuchtete, die Krone Heinrichs zu schützen und Deutschland vor dem Unglück einer Spaltung zu bewahren.

Während die ersten sechs Bände vorherrschend nur die Vorgeschichte der Gregor'schen Zeit geben, sammt den Beziehungen des Papstes zu den auswärtigen Reichen, führt uns der 7te recht eigentlich in mediam rem und ist insofern der wichtigste, als er die Beziehungen Gregors zum deutsch-römischen Kaiserreich und seinen großen Kampf mit Heinrich IV. erörtert. Die damit angedeutete Theilung der Wirksamkeit Gregors nach Ländern und Reichen brachte es mit sich, daß unser Buch kein recht übersichtliches Totalbild des großen Papstes und seiner gesammten Wirksamkeit darbietet, und die chronologische Abfolge der Begebenheiten zu wenig festhält. Auch sind verschiedene kleinere Lücken und Auslassungen einzelner Fakta sowie öftere Zerreißung des Zusammengehörigen Folgen jener Diathese des Stoffes gewesen. So wird z. B. von dem demüthigen Briefe Heinrichs IV. an den Papst vom Sommer 1073, worin jener ein wahres pater peccavi anstimmte und alle Besserung versprach, schon auf S. 56 des vorliegenden Bandes, und da am rechten Platze geredet. Aber die Sache wird hier nur angedeutet, und kömmt

ausführlich erst auf S. 426 zur Sprache, wohin sie chronologisch nicht gehört. Ebenso wird des päpstlichen Schreibens an Bischof Otto von Constanz erst auf S. 399 aus Veranlassung der Fastensynode des Jahres 1075 gedacht, während dieser päpstliche Erlaß eine Hauptquelle für die Fastensynode des vorangegangenen Jahres bildet, und bei dieser seine rechte Stelle gefunden hätte. Aber Gfrörer vergaß, die Fastensynode des Jahres 1074 ex professo zu behandeln, und sprach von dem Cölibatsgesetz, das sie erließ nur gelegentlich, da, wo er die Versuche zu seiner Durchführung in Deutschland erwähnt (S. 382 f.).

Mit diesen letzten Bemerkungen sind wir bei der Detailkritik des vorliegenden Bandes angelangt, und wollen noch einige weitere Punkte bezeichnen, in denen wir mit dem sel. Verfasser nicht einverstanden sind. Es scheint uns vor Allem nicht wahrscheinlich, daß der oben erwähnte demüthige Brief Heinrichs IV. an den Papst, und ebenso die Versprechungen, welche jener an Ostern 1074 zu Nürnberg den päpstlichen Legaten und seiner eigenen Mutter gegenüber machte, nichts anders als eine List gewesen seien, um den Papst zu beschwichtigen und von einer Verbindung mit den Sachsen abzuhalten (S. 371 ff.); ebenso zweifeln wir in hohem Grade, daß König Heinrich eine Hauptschuld am Tode Herlembalds i. J. 1075 trage (S. 428 ff.), und daß der Normannenherzog Robert Wizkard gleich beim Regierungsantritt Gregors in den Kirchenstaat habe einfallen wollen (S. 364 f.). Gerade damals schrieb Gregor: „hätte ich es der Kirche für nützlich erachtet, die Normannen würden sich bereits demüthig unter-

worfen haben[1])." Diese letzten Worte scheinen mir den Gedanken an so feindselige Plane entschieden auszuschließen. — Den Bruch zwischen Gregor und Heinrich datirt Gfrörer schon von der Fastensynode 1075; sicher mit Unrecht. Die Spannung trat erst im folgenden Frühjahr ein, nachdem zuvor der Aufstand des Cencius an Weihnachten 1075 vorangegangen war. Aber auch rücksichtlich dieses Aufstandes können wir dem Verf. nicht völlig beitreten. Wir glauben wohl, daß Heinrich darum wußte, aber wir möchten das Ganze doch nicht so, wie es hier geschieht, auf Heinrichs Conto setzen, und sind zudem der Ueberzeugung, die päpstlichen Legaten seien schon an Weihnachten 1075 bei Heinrich in Goslar erschienen, also schon gute Zeit vor dem Aufstande des Cencius aus Rom abgegangen. Lambert von Hersfeld und die beiden andern zeitgenössischen Historiker Berthold und Bernold sagen dieß zu deutlich[2]), als daß wir daran zweifeln dürften, und das scheinbar entgegenstehende Datum eines päpstlichen Schreibens ist sicherlich unrichtig. Statt VI Idus Januarii muß wohl Decembris gelesen werden, während Gfrörer an der falschen Leseart festhält und eine ganze Hypothese darauf baut (S. 488. 494 ff.). Weiterhin ist das Datum der Fastensynode 1075 nicht an der Hand des von Giesebrecht verglichenen Codex Vaticanus der Gregor'schen Briefsammlung erörtert, und die Geschichte dieser wichtigen Synode überhaupt zu kurz behandelt worden. Namentlich fehlt, daß auf ihr auch die frühern Gregor'schen Gesetze über Cö-

1) Mansi, Collect. Concil. T. XX. p. 81. Harduin, Collect. Concil. T. VI. P. I. p. 1216.

2) Pertz, Monumenta, T. VII. (Scriptorum T. V.), p. 241. 281. 432.

libat und gegen Simonie wieder erneuert worden seien, und es ist die auffallende Erscheinung nicht erklärt, warum Gregor in seinen unmittelbar nach der Synode geschriebenen Briefen des Verbots der Laieninvestitur, das doch diese Synode gegeben hat, gar nicht gedenke. Wir meinen, es sei dieß darum geschehen, weil der Papst hierüber mit den Fürsten zunächst geheim verhandeln wollte, und weil er, wie er selbst sagt, an diesem Edikte noch Einzelnes zu mildern bereit war [1]). Auf S. 453 findet sich wieder eine merkliche Lücke. Nachdem hier erzählt wurde, daß Erzbischof Sigifried auf der Synode zu Mainz im Oktober 1075 bei seinem Clerus solchen Widerstand fand, daß er sich fortan nicht mehr um Durchführung des Cölibatsgesetzes bekümmerte, wird sogleich seine Abreise nach Gerstungen erzählt, und ein von Schannat mitgetheiltes Rundschreiben desselben an seine Suffraganbischöfe völlig übersehen. In dieser Encyklika bemerkt der Erzbischof: „die vom Papste wegen der kirchlichen Reformen besonders wegen Durchführung des Cölibates geschickten Legaten hätten ihren Auftrag genau vollzogen, und Einige durch Suspension, Andere durch Excommunikation gezwungen, ihre Concubinen zu entlassen. Aber bei vielen Andern hätten sie wenig ausgerichtet. Er, der Erzbischof, habe deßhalb dem Papste hierüber berichtet, und dieser habe ihm befohlen, weil so Viele in Schuld seien, die Strenge zu mildern und mitleidig zu verfahren. Deßhalb befehle er den Suffraganen, Jeden, der ein böses Gewissen in diesem Punkte habe, ihm (dem Erzbischof) zuzuschicken, und verbiete kraft päpstlicher Autorität, solche Cleriker zu dispensiren [2]). Binterim

1) Mansi, l. c. p. 197. Harduin, l. c. p. 1334.

2) Harzheim, Concil. Germ. T. III. p. 175.

verlegt die Abfassung dieses Dekrets in die Zeit unmittelbar nach der Mainzer Synode, mir dagegen scheint diese Urkunde nur der Entwurf einer Encyklika zu sein. Auf der Erfurter Synode i. J. 1074 nämlich hatte Erzbischof Sigifried seinem Clerus versprochen, sich wegen Milderung des Cölibatsgesetzes unmittelbar an den Papst wenden zu wollen. Natürlich mußte er, wenn er dieß that, dem Papst zugleich einen Modus des Verfahrens gegen die beweibten Cleriker vorschlagen, dessen Billigung in Rom einerseits zu hoffen und von dem andrerseits vorauszusetzen war, er werde auch dem Clerus ziemlich gefallen. Die Halbheit, die ein solcher Modus nothwendig an sich tragen mußte, tritt auch im vorliegenden Entwurfe deutlich hervor. Zuerst accentuirt er stark die Milderung, die der Papst gestatte — und das sollte Honig für den Gaumen der Concubinarii sein —, damit aber auch Rom zustimme, sollte die Milderung in nichts Anderem bestehen, als daß der Concubinarius fortan vom Messelesen suspendirt und dem Metropoliten zugesandt werde. Kein Suffraganbischof sollte fortan mehr einem beweibten Cleriker zu functioniren gestatten dürfen. Damit war der Schein ziemlich großer Strenge gegeben, aber doch lag es in der Hand der Metropoliten, gegen die Einzelnen allerlei Nachsicht eintreten zu lassen. Aber Gregor ging auf diesen Vorschlag sicherlich nicht ein, sondern versagte dem Erzbischof die im Entwurf vorausgesetzte päpstliche Vollmacht, und verlangte Berufung einer neuen Provinzialsynode zur Durchführung seiner Dekrete. Dieß veranlaßte die erwähnte Mainzer Synode vom Oktober 1075. Weil aber die vorgeschlagene Encyklika des Erzbischofs in Rom verworfen, und sonach an die Suffraganbischöfe niemals erlassen wurde, so erklärt sich auch, warum Schannat

sie nur im Archiv von Mainz, und nicht auch in den Archiven der Suffragankirchen finden konnte.

Nicht überflüssig wäre es sicher gewesen, auf S. 509 f. die ungerechten und bittern Vorwürfe, welche Heinrich IV. im Frühjahr 1076 dem Papst Gregor machte, zu würdigen, und andererseits den päpstlichen Erlaß Audivimus, vom Sommer desselben Jahres gegen die Einwendungen Floto's zu vertheidigen, der darin allerlei Unwahrheiten gefunden haben wollte [1]). Ueberhaupt hätten die päpstlichen Schreiben jener Zeit, durch die ungerechte Absetzung Gregors auf der Wormser Synode veranlaßt, einer eingänglichern Erörterung unterstellt werden dürfen. Unrichtig aber ist es, wenn Gfrörer (S. 514) die in Gregors Bulle gegen Heinrich (Audistis) erwähnte chartula für einen jetzt verlorenen Zettel erachtet, während doch damit nichts Anderes gemeint ist, als die Synodalsentenz: „Heiliger Apostel Petrus u. s. f.," worin kurz zuvor die feierliche Absetzung Heinrichs war ausgesprochen worden [2]). Bekanntlich wollten auf diese Sentenz hin die deutschen Fürsten auf dem Reichstag zu Tribur im Oktober 1076 König Heinrich IV. absetzen, und ließen sich nur davon abhalten, als er sich mit dem Papste zu versöhnen versprach und hierüber zwei Urkunden ausfertigte. Gesandte mußten dieselben nach Rom bringen; aber Heinrich händigte ihnen gefälschte Exemplare ein, und nur diese sind uns noch erhalten. Worin diese Fälschung bestand, haben wir schon anderwärts erörtert (Quartalsch. 1861. S. 18 f.), und dort zugleich den Inhalt dieser Urkunden angegeben. Gfrörer dagegen sucht

1) Floto, Heinrich IV, Bd. II. S. 95 f.

2) Vgl. Quartalsch. 1861. Hft. 1. S. 13 f.

die Fälschung in einem anderen Punkte (er vermuthet, Heinrich habe in seinem Schreiben an den Papst die Worte eingeschoben: Gregor solle **nicht** zum Augsburger Reichstag kommen, sondern er, der König, wolle nach Rom gehen) und mißdeutet überdieß einen Theil des Inhalts der Promissio Heinrichs, indem er den Ausdruck: der Papst habe „**Aergerniß**" gegeben, auf die päpstliche Exkommunikation des Königs bezieht, welche ja wirklich Vielen in Deutschland zum Aergerniß gereicht habe (S. 549 u. 533).

In den Beschlüssen der römischen Synode vom November 1078 übersetzt Gfrörer (S. 678) den Canon 1 also: „Soldaten jedes Ranges und jeder Waffengattung, welche ohne Einwilligung der betreffenden Bischöfe rc. vom König oder irgend einem weltlichen Fürsten Kirchengüter zu Lehen genommen haben" u. s. f. Er hatte dabei den Text wie ihn der Chronist Berthold gibt [1]), vor Augen; allein der ächte Text lautet: Quicumque militum vel cujuscumque ordinis vel professionis persona etc. [2]), und es wollte damit die unbefugte Vergebung von Kirchengütern an irgendwen, an Edle (milites) und Gemeine (cujuscumque etc.) verboten werden. Ein Mißgriff war es auch, daß sich Gfrörer (S. 721) durch Stenzel (fränk. Kaiser Bd. I. S. 458) verleiten ließ, das Schreiben Non latet der Rudolfianer an den Papst in die Zeit **nach** der Schlacht von Flarchheim (27. Januar 1080) zu verlegen, während es doch dem Jahre 1078 oder etwa Anfang von 1079 zuzuschreiben ist.

---

1) **Pertz**, T. VII (V). p. 314.

2) **Pertz**, T. X (VIII). p. 423. **Mansi**, l. c. p. 507. **Harduin**, l. c. p. 1579.

Nicht minder folgte der Verfasser der falschen Fährte Stenzels und Voigts, wenn er S. 727 die Schlußworte der päpstlichen Sentenz gegen Heinrich vom Jahre 1080 so faßt, als ob der Papst damit die Synodalmitglieder angeredet habe: „und nun ihr Väter der Kirche und geistliche Fürsten" u. s. f., während auch dieser letzte Satz ebensowohl als die ganze Rede an die Apostelfürsten Petrus und Paulus gerichtet ist. Wie hätte denn Gregor zu den Synodalmitgliedern sagen können: „und nun zeiget, daß ihr im Himmel und auf Erden zu binden und zu lösen die Gewalt habt ... und sogar über die Engel zu richten befugt seid." Ungerne vermissen wir S. 512 und S. 753 ff. Erörterungen der Fragen, ob der Gegenkönig Rudolf von Schwaben durch die Hand Gottfrieds von Bouillon gefallen sei i. J. 1080, und ob die lange, an Bibelstellen reiche, im Ganzen aber sehr matte Rede, welche Paul von Bernried dem Papste auf der Fastensynode 1076 in den Mund legt, Anspruch auf Glaubwürdigkeit habe, oder als P. Bernrieds eigene Fiktion betrachtet werden müsse. Auch die von Pertz i. J. 1844 in einem Codex des Museum Britannicum entdeckte Nachricht über einen eigenthümlichen Vertrag zwischen Papst Gregor und den Römern v. J. 1083 ist auf S. 850 nicht beachtet worden [1]). Endlich sind dem Verf. mehrere Spezialuntersuchungen und Einzelabhandlungen entgangen, die ihm da und dort gute Dienste geleistet hätten. So die beiden Monographien über B. Altmann von Passau von Wiedemann (in einer besondern Schrift) und Stülz (in den Denkschriften der Wiener Akad. d. WW. philos. Klasse, Bd. IV. S. 224.

1) Vgl. Pertz, T. X (VIII). p. 460.

244.) und die Abhandlung Kunstmanns über den Fürstenconvent zu Gerstungen und Berka i. J. 1085 [1]). Und doch war namentlich letztere Arbeit eigentlich unentbehrlich, indem nur die von Kunstmann in einem St. Emmeraner Codex aufgefundene Urkunde einen Leitstern abgibt, um in das verworrene Dunkel der Angaben Walrams und der übrigen Quellen Licht zu bringen. Es würde uns zu weit führen, wenn wir im Detail nachweisen wollten, welche wichtige Aufschlüsse diese St. Emmeraner Urkunde uns gewährt; für den vorliegenden Zweck ist schon diese kurze Bemerkung zureichend.

Wer übrigens die Schwierigkeiten ausgedehnter historischer Forschungen kennt, oder auch nur ahnet, wird durch das Angeführte in seiner Werthschätzung des Gfrörer'schen Werkes nicht im Geringsten beirrt werden, und wir selbst sprechen zum Schlusse gerne und freudig die Anerkennung aus, die wir den hohen Fähigkeiten und den großen Verdiensten des Verstorbenen zollen.

Hefele.

2.

Die deutsche Mystik im Prediger-Orden (von 1250—1350) nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern aus handschriftlichen Quellen von Dr. **C. Greith**, Domdecan in St. Gallen. Freiburg i. Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1861. VIII u. 456. gr. 8. Pr. 3 fl. 30 kr.

Das vorliegende Werk hat eine Reihe von Seiten, wodurch es sich den verschiedensten Klassen von Lesern empfiehlt. Nicht der Theologe allein, auch der Cultur-

1) In der Freiburger Zeitsch. d. Theol. 1840. Bd. IV. S. 116 ff.

historiker überhaupt, besonders der Freund und Kenner altdeutscher Poesie wird darin reiche Ausbeute für sein Wissen finden, während andererseits auch das Gemüth vieler Leser durch den vortrefflichen ascetischen Inhalt auf's Wärmste muß angesprochen werden. Wer die Geschichte der deutschen Mystik im 13. und 14. Jahrhundert in einer großen Anzahl ihrer edelsten Vertreter kennen lernen will, wer den Weg beschrieben wünscht, auf welchem sich die mystischen Meister selber entwickelten und vom übenden Leben zum Schauen des Göttlichen emporstiegen, wem es dann darum zu thun ist, eine klare Einsicht in die Grundlehren der deutschen Mystik zu gewinnen, — er findet hier seine Befriedigung. Aber neben alle dem bietet uns das Buch auch eine Auswahl der schönsten, innigsten und frömmsten Minnelieder, welche von Angehörigen des Predigerordens in Deutschland im 13. und 14. Jahrh. gedichtet wurden. Dazu kommt noch eine Reihe von Lebensbildern, in denen uns der Verf. mit zarter und gewandter Zeichnung das Leben und Streben, das Ringen und Kämpfen, die Läuterung und Heiligung einer Anzahl der edelsten Seelen vor Augen gestellt hat.

Bezeichnend für den Inhalt dieses Werkes sind die zum Motto gewählten Bibelworte: Nova et vetera, denn in der That wird uns hier neben trefflichem Alten ungewöhnlich viel Neues geboten, was Hr. Greith aus verschiedenen bisher ungedruckten, zum Theil kaum gekannten Manuscripten erhoben hat, wie z. B. die ausführliche Darstellung des mystischen Lehrsystems eines ungenannten deutschen Mystikers aus dem 14. Jahrhundert, wovon das Dominikanerinnenkloster zu St. Katharina in St. Gallen

(seit 1620 nach Wyl versetzt) zwei Exemplare besaß. „Daß dieser Anonymus in den oberen deutschen Landen gelebt habe, beweist die allemannische oder hochdeutsche Mundart der mittleren Zeit, die er führt, daß er auf Heinrich Suso folgte, bezeugen die einzelnen Stellen, die er aus dessen Schriften seiner Arbeit beigegeben. Wußte Suso mit der Kraft und Richtung seines gottseligen Lebens den Irrungen die Spitze zu brechen, die in den Grundlehren des Eckhart'schen Systems lagen, so entging unser unbekannter Verfasser jener Gefahr dadurch, daß er sich mit den Werken des Albertus Magnus und Thomas von Aquin genau vertraut machte, und durch den letztern sich über die Ideenlehre unterrichten ließ, die ihm zeigte, daß die ideelle Existenz der Creatur in Gott von ihrer wirklichen Daseinsweise in der Zeitlichkeit genau und scharf zu unterscheiden sei. Er suchte die Lehren beider großen Denker zu vereinbaren, und das Bestreben, der Richtschnur der positiven Kirchenlehre zu folgen, ohne die kühnen Anschauungen Meister Eckharts preiszugeben, verlieh auch seiner Schrift jenen Charakter der Zweideutigkeit und Schwankung, den wir gerade bei den schwierigsten Fragen in ihr finden, besonders, wenn wir einzelne Stellen außer dem Zusammenhange an und für sich und nicht im symbolischen Verstande, sondern im wörtlichen Sinne nehmen wollten. Allein während die falsche Mystik von einer Emanation der Seele aus dem Wesen Gottes und einer Gleichwesenheit beider redet, für das praktische Leben einen einseitigen Quietismus und Spiritualismus aufstellt und mit einer Vernichtung oder einem Aufgehen der Persönlichkeit des creatürlichen Geistes in dem Wesen Gottes endet, weiß unser Autor die Hauptmomente der Philosophie in den Lehren vom

Ausgang der Seele aus Gott, von ihrer Wiederkehr zu Gott, und ihrer ewigen Einkehr in Gott viel befriedigender aufzufassen" S. 81 f. Natürlich hat Greith, die Majorität seiner Leser berücksichtigend, das mystische Lehrsystem des Anonymus aus der alten Sprache in die gegenwärtige übertragen, unter möglichster Schonung des mittelalterlichen Duftes und eigenthümlichen Charakters des Alten; und ebenso ist er auch rücksichtlich der gleichfalls aus alten Handschriften mitgetheilten mystischen Gedichte der Schwester Mechtild (Dominikanerin in Sachsen oder Thüringen) und der Schwestern zu St. Katharina in St. Gallen und in Villingen verfahren. Außerordentlich viel neues historisches Material boten endlich dem Verf. die in manchen Klöstern des Predigerordens angelegten Sammlungen von Monographien ausgezeichneter Personen ihrer Societät. Hieraus schöpfte er die anziehenden Beschreibungen des gesammten Thun und Treibens solcher mystischen Schulen, die herrlichen Lebensbilder einzelner ganz besonders hervorragender Persönlichkeiten, sowie das ganze fünfte oder letzte Buch, das an interessantem Detail so ungemein reich ist.

Das Ganze zerfällt in fünf Bücher. Das erste gibt eine Geschichte der deutschen Mystik im Predigerorden, und zerlegt sich in 4 Paragraphen: 1) die Gründung des Predigerordens und seine Verbreitung in Deutschland, 2) die wissenschaftliche Mystik bei den Kirchenvätern und den Meistern des Predigerordens, 3) die deutschen Mystiker des Predigerordens und 4) über das Lehrsystem eines ungenannten deutschen Mystikers. Im zweiten Buche sodann wird dieses mystische Lehrsystem, von dem wir auch schon oben sprachen, in extenso mitgetheilt, von S. 96—203. Nicht minder interessant ist das dritte Buch, das von der Poesie

der deutschen Mystik des Predigerordens handelt und uns so schöne Proben derselben vorlegt. Das vierte Buch beschreibt das beschauliche und religiöse Leben in den deutschen Frauenklöstern des Predigerordens, das fünfte endlich ist den Schwestern im Kloster Töß bei Winterthur ganz besonders gewidmet, und berichtet über ihre geistlichen Uebungen und die mitunter wundersamen Erscheinungen des mystischen Lebens unter ihnen.

Der Verfasser hat, wie natürlich, die deutsche Mystik nach ihren zwei Seiten als Wissenschaft und als Leben aufgefaßt und dargestellt, und für beide Richtungen ein so tiefes Verständniß und solche Erudition bethätigt, daß wir den Wunsch nicht zurückhalten können, er möge unsere Literatur mit einem umfassenden Werke über die wissenschaftliche Mystik des Mittelalters bereichern.

Hefele.

3.

Einleitung in das Alte Testament von Friedrich Bleek.

(Schluß.)

Der Behandlung der prophetischen Bücher gehen S. 409—447 ausführlichere allgemeine Bemerkungen über den Prophetismus der Hebräer voran, welche sich über das Verhältniß der prophetischen Bücher zu den geschichtlichen, Begriff des Propheten, Geschichte der Propheten, Visionen, symbolische Handlungen, theokratische Thätigkeit der Propheten, Vorhersagungen des Zukünftigen und messianische Verheißungen verbreiten. Man begegnet mancher eindringenden

und tiefer gehenden Bemerkung des Verfassers, welcher sich hier vielfach in erfreulichem Gegensatz gegen die naturalistischen Theorien eines Eichhorn, Ewald, Hizig, Dunker u. A. über den Prophetismus des A. T. vernehmen läßt und die zum Theil sich widersprechenden Vorstellungen, welche besonders in neuerer Zeit hierüber gehegt wurden, daher leitet, „daß man nicht mit uneingenommenem Gemüthe diese Schriften selbst betrachtet, sondern mit bestimmten vorgefaßten Ansichten daran geht, die zum Theil abstrahirt sind nach Erscheinungen, welche sich auch bei andern Völkern, besonders des Alterthums, finden.“ Unzweifelhaft leidet wie das gesammte jüdische Alterthum, so namentlich seine bevorzugteste Erscheinung, der Prophetismus am meisten unter der Nivellirungssucht, welche denselben und den in ihm wirkenden Geist Gottes in das Gebiet gewöhnlicher Erscheinungen herabzuziehen sucht und durch Anwendung magerer Kategorien, wie tieferer politischer Einsicht oder unklarer und keines bestimmten Zieles sich bewußter Begeisterung, patriotischer Phantasien oder poetischer Beschreibungen ex eventu mit den ihr unbequemen Erscheinungen fertig zu werden sucht. Der Verf., der auch bei den prophetischen Büchern die Kritik hinsichtlich der Echtheit und des Alters einzelner Bestandtheile derselben in freiester und nicht selten willkührlicher Weise handhabt, scheut sich nicht, die Propheten „von Gott auf unmittelbare Weise erleuchtete Männer“ zu nennen, deren es bei dem Theile des Menschengeschlechts, dessen Geschichte uns in der Schrift besonders vorgeführt wird, von den ältesten Zeiten her gegeben habe (S. 416). Wenn Bl., nachdem er angegeben, daß um die Mitte des 5. Jahrh. die prophetische Begeisterung aufgehört habe, S. 418 fort-

fährt, daß erst mit dem Christenthum wieder der Geist der selbständigen Weissagung erwachte, wo unter den Gaben des h. Geistes im apostolischen Zeitalter auch das χαρισμα προφητειας für Gründung und Befestigung des Reiches Gottes wirksam sich finde, so muß ergänzend bemerkt werden, daß dasselbe in ältern und neuern Zeiten der Kirche niemals ganz abhanden gekommen ist, sondern in hinlänglich beglaubigter Weise der Geist Gottes einzelne bevorzugte Glieder der Kirche zu Organen der Weissagung ausgerüstet hat. Den Propheten wird im Zustande der prophetischen Begeisterung völlige Klarheit und Besonnenheit vindicirt und gegen Hengstenberg, welcher sich die Propheten während der Begeisterung in einem ekstatischen Zustande denkt, bemerkt, daß schon die Kirchenväter in der klaren Besonnenheit der Propheten einen charakteristischen Unterschied von dem Zustand der griechischen Wahrsager, sowie der montanistischen Schwärmer gefunden haben (S. 421 f.). Doch ist der Verf. weit entfernt, mit Köster u. A. anzunehmen, daß wo die Propheten von Visionen reden, dieß bloß als rednerische oder dichterische Einkleidung zu betrachten sei, sondern „in der Regel sind den Propheten solche Visionen, als sie uns vorführen, gewiß ebenso wohl vorher wirklich zu Theil geworden, wie den Aposteln Petrus und Paulus die Visionen, welche von ihnen im N. T. erzählt werden." Nach S. 439 sollen gewisse messianische Weissagungen die Hoffnung aussprechen, daß durch eine schon gegenwärtige Person, z. B. den eben auf dem Throne sitzenden König des Bundesvolks, oder auch durch eine Mehrheit von Personen, z. B. die wahren Knechte Gottes überhaupt, unter göttlichem Beistande der Verehrung des allein wahren Gottes werde der Sieg verschafft, und dem Bundesvolk

die ihm beschiedene Herrlichkeit und das Heil bereitet werden. Diese Ansicht beruht aber auf einseitiger Auslegung von Schriftstellen (namentlich in Jesaia und den Psalmen), in welchen allenfalls von dem König oder frommen Israeliten aus- aber auch weit über sie hinausgegangen wird. Meistens werden dieselben nicht einmal mehr als Typen des Messias festgehalten, sondern treten vor diesem, welcher dann die ganze Darstellung einnimmt, vollkommen zurück. — Die Hauptregel für Untersuchungen über das Zeitalter der Weissagungen soll sich aus den beiden Momenten ergeben (S. 445), a) daß der Zweck bei den prophetischen Aussprüchen durchaus ein ethischer ist, wobei sie ihr Volk nach seinen Zuständen und Bedürfnissen vor Augen haben, und daß sie b) in ihrem klaren Bewußtsein nie aus dem Zusammenhang mit den sie umgebenden Verhältnissen der Außenwelt herausgetreten sind. Der hier so stark und beinahe in tendenziöser Weise betonte ethische Zweck der prophetischen Aussprüche darf jedoch nicht so weit ausgedehnt werden, daß es dem Propheten nicht sollte möglich gewesen sein, in anhaltende Betrachtung der Zukunft versenkt zu werden, noch darf das unter b Gesagte von vornherein gegen die Echtheit solcher Prophetien angeführt werden, in denen sich etwa ein solches Heraustreten aus den Verhältnissen der Außenwelt nachweisen läßt. Dieser Canon scheint überhaupt aus dem 2. Theil des Jesaia abgezogen zu sein und soll nun gegen dessen Abfassung durch Jesaia Zeugniß ablegen. Ist das Stück nicht von Jesaia, so mag der Canon gelten; ist es echtjesaianisch, so ist er falsch. Einstweilen ruht er auf der V o r a u s s e t z u n g exilischen Ursprungs von Jesaia 40—66; zum B e w e i s e für diesen taugt er daher Nichts.

Ref. erlaubt sich nun, die folgenden Ausführungen des Verf. über die einzelnen Propheten wieder mit kurzen Bemerkungen zu begleiten. Daß Jesaia zweimal verheuratet war, soll mit Wahrscheinlichkeit aus 7, 14 ff. in Vergleich mit V. 3 seiner Schrift hervorgehn: — was nur dann anzunehmen ist, wenn die alma eine zweite Frau des Propheten und der Emmanuel sein Sohn ist, d. h. wenn für die unzweifelhaft messianische Stelle Jes. 7. 14 ff. zur unhaltbaren und abgeschmackten Erklärung einzelner Rabbinen und Rationalisten zurückgegriffen wird. Mit der größten Wahrscheinlichkeit sei ferner anzunehmen (S. 449), „daß Jesaia 6, 1 das Todesjahr des Usia, in welchem dem Propheten die Einweihungsvision zu Theil geworden, nicht zu verstehen sei: vor dem Tode des Königs, in dem Jahr, in welchem derselbe nachher starb, sondern: in dem Jahr, in welchem er gestorben war, so daß diese Vision bald nach dem Tode Usias, in den Anfang der Regierung Jothams fällt. In diesem Fall wäre aber wohl gewiß das 1. Jahr Jothams genannt, wie auch der neueste Commentator des Jesaia anerkennt (Knobel, Jesaia, 3. A. 1861. S. 45). S. 452 ff. wird mit den bekannten Gründen Jes. c. 40—66 in die spätere Zeit des Exils zu verlegen gesucht, und zur Erklärung der vielen Stellen, welche hier den Götzendienst verspotten und verdammen, angenommen, daß viele Juden in Babylonien sich so festgesetzt zu haben scheinen, daß sie alle Sehnsucht, in die verödete Heimath zurückzukehren, verloren hatten. Diese hätten sich auch an die götzendienerischen Völker, unter denen sie lebten, enger angeschlossen, selbst an ihrem Cultus mit Theil genommen oder wenigstens Bilderdienst getrieben. Diese Annahme leitet der Verf. gegen alle geschichtliche Tradition und Wahr-

scheinlichkeit wieder aus der vorausgesetzten Unechtheit von c. 40—66 zuerst ab und benützt sie sodann als Zeugniß für diese. Das messianische Heil läßt er unmittelbar an die Rückkehr des Volkes aus der Gefangenschaft von dem Verfasser angeknüpft werden, welcher so ganz nahe dieser Rückkehr schrieb und so gleich den ältern Propheten diese mit der messianischen Wendung der Geschichte Israels identificirt hätte. Zur Stütze dieser Ansicht dient es ferner wenig, daß Bl. geneigt ist, 56, 9—57, 11 doch wieder dem Jesaia selbst zuzuschreiben, sowie daß er den Verf. des 2. Th. Jes. zwar „im allgemeinen" in Babylonien selbst leben, aber doch mit den damaligen Verhältnissen des jüdischen Landes auch durch eigne Anschauung bekannt gewesen sein läßt. Dieß war derselbe sicherlich, kann dann aber kaum „im allgemeinen" in Babel gelebt haben, sondern nur in Palästina selbst, jedoch nicht während des Exils, vielmehr lange vor demselben. — Auch noch für andre Theile des Buchs nimmt Bl. nachjesaianische Abfassung an; für 13, 1—14, 23; von c. 15 f. bloß die beiden letzten Verse; c. 21, 1—10; c. 23; „wahrscheinlich" auch 24—27; 34 f. Bl. verzichtet hier auf manche Errungenschaft, welche die Critik schon vollkommen gesichert zu haben glaubte und stellt grundlos angezweifelte Stücke, wie 15 f. an Jesaia wieder zurück. Die auch von ihm für unächt erklärten sollen der oder die spätern Sammler „durch Versehen" mit den jesaianischen Weissagungen zu einem Buche vereinigt haben — um so weniger glaublich, in je spätere Zeit jene Stücke versetzt, in je größere zeitliche Nähe zu den ohne Zweifel mit der h. Literatur ihres Volkes genau bekannten Sammlern daher gerückt werden. — In der Ansicht über den Knecht Jehova's im 2. Th. Jesaia's sucht der Verf.

beiden entgegengesetzten Meinungen, der modern kritischen und der orthodoxen gerecht zu werden. Der Prophet soll (S. 468) darunter nicht gerade eine einzelne Person verstehen, sondern die frommen und standhaften Verehrer und Diener Jehova's im allgemeinen, das Israel *κατα πνευμα*. Allein der Schilderung des Charakters des Knechtes Gottes, welche hier ganz ideal ist, konnte kein einzelner, wenn auch noch so frommer Knecht des wahren Gottes in seiner Erscheinung vollkommen entsprechen, außer nur der Eine, welchem diese Bezeichnung im eminentesten Sinne zukommt, der ohne Sünde ist, da er zugleich der Sohn Gottes ist. Für c. 53 läßt sich jedoch sicherlich diese Verallgemeinerung des Knechtes Gottes zugleich mit seiner concret persönlichen, messianischen, Bedeutung nicht mehr halten, da die dort genannten Eigenschaften, Thaten und Leiden des Knechtes weit über die Kräfte auch der frömmsten Israeliten hinausgehen.

S. 490 ff. faßt Bl., nachdem er die bisher über das Verhältniß des masorethischen Textes Jeremia's zur alexandr. Uebersetzung geltend gemachten Ansichten vorgetragen hat, seine Meinung darüber in folgenden, wie dem Ref. scheint, durchweg richtigen Bemerkungen zusammen: 1) Die griechischen Uebersetzer, die theilweise ganz wortgetreu und in strengem Anschluß an den hebräischen Ausdruck übertrugen, müssen an andern Stellen einen im Wesentlichen so gestalteten hebräischen Text unsres Buches vorgefunden haben, als worauf ihre Uebersetzung führt. 2) In vielen Fällen liefert höchst wahrscheinlich die alexandr. Recension den ursprünglichen Text die masorethische einen etwas überarbeiteten. 3) In andern Fällen hat der masorethische Text das Ursprünglichere, der Text der LXX eine überarbeitete Gestalt. Doch ist dieß verhältnißmäßig selten.

4) Nicht zwei von einander ganz unabhängige Sammler haben an verschiedenen Punkten die Weissagungen Jeremias redigirt, sondern beide Recensionen verhalten sich wie eine frühere ursprünglichere und eine spätere aus jener geänderte. 5) Die LXX geben auch für die Stellung der Orakel wider fremde Völker die Sammlung in der ursprünglicheren Gestalt. 6) Die Sammlung in der ältern Gestalt, welche uns im Wesentlichen die LXX noch liefern, ist, wie man mit Sicherheit annehmen kann, von Jeremia selbst in seinen spätern Jahren bei seinem Aufenthalt in Aegypten veranstaltet, mit Beihülfe Baruchs, der wohl auch c. 52 später hinzugefügt hat. 7) In Aegypten wurde die durch den Propheten selbst besorgte Redaktion des Buches im Wesentlichen unverändert durch Handschriften fortgepflanzt bis zur Abfassung der griechischen Uebersetzung. Das Buch kam aber wohl schon zeitig aus Aegypten nach Babylonien zu den dortigen Juden, welche es in die jetzige Redaktion brachten, worin es ohne Zweifel von Anfang an in die hebräische Sammlung der prophetischen Schriften aufgenommen ist. Diese einfach klare Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses beider Texte, welche im Einzelnen ihre Begründung findet, verdient vor den unhaltbar künstlichen Hypothesen von Movers entschieden den Vorzug. — Ueber die Klaglieder, die Bl. unmittelbar an Jeremia anreiht, weil sie wohl erst später in die 3. Abtheilung des Canons versetzt worden seien, äußert er sich in voller Einstimmung mit der Tradition der LXX und Vulgata. Er hält sie sämmtlich für echt und von Jeremia nach der Einnahme Jerusalems (und vor dessen Zerstörung) geschrieben.

S. 511 wird betreffs der Ezechiel'schen Vision über die Wiederbelebung der Gebeine auf dem Todtenfeld (c. 37) Hitzig beigestimmt, der die Prophetie eingentlich versteht,

von einer Wiedererweckung und Auferstehung der gestorbenen Israeliten, welche bei der Wiederherstellung des Volkes wieder würden belebt werden, um an der neuen Gemeinde im Lande Israel mit Theil zu nehmen. Hitzig ist aber auch hier nur darum zu thun, dem Propheten ein Paradoxon aufzubürden, was der vornehmen Miene der Kritik ein Lächeln abnöthigen soll; es ist daher zu verwundern, daß der so besonnene Forscher diese Ansicht, wenn auch mit einem „vielleicht" billigt und die bildliche Erklärung, welche übrigens den Glauben des Propheten an einstige Auferstehung voraussetzt, von der Wiederherstellung Israels in seinem Lande, zurückweist, c. 40—48 soll nicht durchweg den Charakter symbolischer Darstellung tragen, sondern die meisten Angaben sollen vom Propheten ernstlich und im eigentlichen Sinn gemeint sein, als Andeutung dessen, woran das Volk sich bei seiner Wiederherstellung halten sollte (S. 514). Doch ist schwer einzusehn, wie mit offenbar symbolischen Schilderungen, welche Bl. selbst als solche anerkennt, z. B. 47, 1 ff., buchstäblich gemeinte Angaben und Vorschriften wechseln sollen, da doch Alles im nämlichen Zusammenhang der Rede steht und ein solcher Wechsel in keiner Weise angedeutet ist. Vielmehr findet sich hier die auch von Bl. S. 516 stark betonte Eigenthümlichkeit Ezechiels wieder, einen Gedanken ins Einzelne zu zerspalten und bis in seine äußersten Folgerungen hinauszuführen: der ganze Abschnitt ist eine genau durchgeführte Allegorie der nationalen und religiösen Wiederherstellung des Volkes. — Bl. erklärt sich dagegen, daß die Visionen im B. Ezechiel bloße schriftstellerische Einkleidung seien, hält aber die vom Propheten erzählten symbolischen Handlungen für bloßen Redeschmuck. Hiefür ist kein Grund vorhanden. Die

symbolischen Handlungen sind etwa bei der schriftlichen Aufzeichnung weiter im Einzelnen ausgeführt und sollten gar nicht augenblicklich zur Kunde derer, für welche die Weissagung bestimmt war, gelangen. Als bloße rhetorische Einkleidung mußten sie alles Eindrucks verfehlen und wären besser weggeblieben.

S. 519 wird ohne Grund die Ueberschrift im B. Hosea bezweifelt und 524 „könnte sie doch ganz vom Propheten selbst herrühren." S. 520 werden die Handlungen, die zu Anfang des Buchs c. 1, 3 erzählt sind, für unzweifelhaft schriftstellerische Einkleidung erklärt. Ref. hält sie mit Kurz (Die Ehe des Pr. Hosea, 1859) für wirkliches Erlebniß des Propheten. — Die in den beiden ersten Capiteln Joels geschilderte Landplage versteht der Verf. ausschließlich von Heuschrecken und bezieht sie bloß auf die Gegenwart. Darin ist ihm weniger beizustimmen, als in der Feststellung der messianischen Bedeutung der Schrift Joels, in welcher „die Idee des Messias als einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit nicht hervorgehoben, sondern als Bewirker des Heils nur im Allgemeinen Jehova bezeichnet wird. Dafür aber findet sich hier die Verheißung der allgemeinen Ausgießung des Geistes Gottes, was seine wesentliche Erfüllung in der christlichen Kirche, namentlich bei der ersten Gründung derselben gefunden hat." — Ueber das Buch Amos urtheilt der Verf. S. 535 f., daß es als eine vom Propheten selbst in späterer Zeit aufgesetzte Aufzeichnung über seine prophetische Thätigkeit im Reiche Israel anzusehen ist und dafür auch die angemessene Ordnung der einzelnen Theile des Buches spricht. — Obadja setzt Bl. (S. 537 f.) in die Zeit des babylon. Exils herab und ignorirt, daß derselbe in ziemlich gleicher Weise mit Amos von Joel ab-

hängig ist, auch die Benützung desselben durch Jeremia zahlreichere und bedeutendere Autoritäten für sich hat, als die umgekehrte Annahme, die Bl. vertritt. — S. 539 will dem Verf. der Bücher der Könige zur Last gelegt werden, daß er den canonischen Propheten Micha mit dem gleichnamigen Zeitgenossen des Elia 1 Kön. 22, 8 ff. identificirt habe. Hat jedoch der Verf. der BB. der Könige auch hier aus glaubwürdigen Quellen geschöpft, was nicht bezweifelt wird, so sind die mit dem Anfang des Buches Micha gleichlautenden Worte, welche der ältere Micha zur Bekräftigung seiner Drohrede an Ahab sprach (ib. V. 28: Höret es, Völker alle!) sicher ursprünglich und, wenn die Einstimmung nicht zufällig ist, von dem spätern Micha absichtlich wieder aufgenommen worden. — Nahum scheint Bl. (S. 543) etwas zu früh, nämlich in die Zeit sehr bald nach Sanheribs Einfall in Juda, noch bei Lebzeiten dieses Königs anzusetzen. Wahrscheinlicher ist, daß Nahum erst unter Manasse geweissagt hat. Der 2. Theil des Proph. Sacharja gilt dem Verf. als unecht, vorexilisch. Er setzt nun c. 9 in die Zeit des Usia, 10 unter Ahas, hat über 11, 1—3 die seltsame Ansicht, dieselben seien nicht tropisch von dem Sturz mächtiger Helden, sondern wörtlich von Zerstörung des Schmuckes des Jordans und der Cedern des Libanon durch einen assyrischen König zu nehmen. Der übrige Inhalt des Cap. soll unter Menahem geschrieben sein, übrigens c. 9—11 einen Verfasser haben. 12—13, 6 wird unter Jojakim-Zedekia, 13, 7 ff. unter Josia-Jojakim angesetzt. Die schwierigen und für die Geschichte der messianischen Weissagung überaus wichtigen Stellen in diesen Abschnitten erhalten aber durch diese ziemlich willkürliche Vordatirung derselben keine irgend erheb-

liche Aufklärung, noch De Wette's Urtheil, der Inhalt dieser Kapitel sei zum Theil räthselhaft, eine wesentliche Abschwächung. S. 564 muß wieder das Versehen der Sammler, die doch auch nach Bleeks Ansicht dem Zeitalter des Propheten nicht so ferne stunden, aushelfen, um die Verbindung früherer Weissagungen mit den ächten des nacherilischen Sacharja erklärbar zu machen. Die vielen gewichtigen Gründe, welche für die Aechtheit jener Abschnitte sprechen, werden auch hier von Bl. gar nicht berührt. — Den Zweck des Buches Jona faßt Bl. gar nicht als geschichtlichen, sondern rein didaktischen, nach dem Vorgange vieler Gelehrten, nur scheinen die dafür vorgebrachten Gründe nicht immer stichhaltig zu sein. So bezweifelt er S. 572 mit Unrecht, daß in Ezech. 3, 5 f. eine Beziehung auf den geschichtlichen Inhalt des B. Jona sich finde; die ebend. namhaft gemachten Unbestimmtheiten in der Erzählung, da wo bestimmtere Angaben zu erwarten wären, sind höchst irrelevant (an welchem Ort Jona wieder ans Land gekommen sei, was später mit ihm geworden sei u. s. w.); ist das Lied 2, 3—10 auf die Lage des Propheten nicht passend, so fiele dieß jedenfalls dem Autor zur Last, ohne den historischen Charakter der Geschichte zu beeinträchtigen. Der Verf. hätte wohl auch, meint Bl., die Geschichte über Jona's Verhältniß zu den Niniviten weiter verfolgt und nicht bei einem für die Geschichte so wenig abschließenden Punkt abgebrochen. Doch grade wenn seine Predigt ohne dauernden Erfolg war, war es passend, so wie er that, abzubrechen. Der Verf. ist aber (S. 575 f.) so unbefangen zu erklären, „es habe nicht die geringste Wahrscheinlichkeit", daß was unser Buch über den Aufenthalt Jona's im Leib des Fisches erzählt, mittelbar oder

unmittelbar aus griechischen Mythen geflossen sein sollte, und nennt die Ansicht Baurs, des großen Mythenfabrikanten, welcher (Illgens Zeitschr. 1837. N. F. I, 1) den Inhalt aus der Volkssage herleitet, in Zusammenhang mit dem Seeungeheuer Oannes der babyl. Mythe bringt und Jonas zu einem assyrisch babylonischen Symbol verflüchtigt, ganz und gar verfehlt, im höchsten Grade unnatürlich. Hitzig nannte sie (Die kl. Proph. 2. A. S. 161) eine „geniale Hypothese." Bl. will die Schrift, welche nach ihm die allerbarmende Vaterliebe Gottes lehrt, eine Art historisch eingekleideten Toleranzedikts des Prophetenthums ist, in den Anfang des persischen Zeitalters herabsetzen. — Ziemlich eingehend ist vom B. Daniel (S. 577—611) die Rede. Die Einheit des Buches hält Bl., der schon in der Berlin. Theol. Zeitschr. 1822 und in den Jahrb. für Deutsche Theol. 1860 über Daniel geschrieben hat, aufrecht, wie jetzt die meisten, welche das Buch für unächt erklären. Für eine spätere Abfassung des Buchs urgirt er zunächst die Stellung desselben im Canon, was nur unter seiner Voraussetzung, daß die dritte Classe des Canons nach Nehemia noch ungeschlossen blieb, von einiger Bedeutung ist, sodann das Schweigen Jesu Sirach über Daniel in seiner Lobrede. Der Verf. erwartet, wenn das Buch von Daniel verfaßt und seit dem Zeitalter des Cyrus unter den Juden bekannt war, Spuren einer Benutzung desselben in den nachexilischen Propheten, namentlich bei Sach. 1—8. Allein gerade hier trägt die Angelologie einen kaum minder ausgebildeten Charakter, als in Daniel. Auch Jesaia II, den Bl. doch im Exil entstanden sein läßt, bleibt ohne sichtbare Einwirkung auf die Fortbildung der theokratischen und messianischen Ideen der nachexil. Pro-

pheten. So erwartet denn der Verf. hier etwas, was er von Jes. II. zu erwarten klüglich unterläßt. Er nimmt weiterhin Anstoß daran, daß die Weissagung Daniels, welche mit auffallender Bestimmtheit die Ereignisse aus der Zeit der Ptolemäer und Seleuciden ankündigt, vorzüglich aus der Herrschaft des Antiochus Epiphanes bis zu dessen Tode, darnach einen unbestimmtern und allgemeinern Charakter annimmt, indem sich unmittelbar daran die Verkündigung des messianischen Heiles für Israel anknüpft. Es wäre von dem im Exil lebenden Propheten zunächst die Verkündung baldiger Rückkehr ins Vaterland zu erwarten gewesen. Allein Daniel, der nicht in der Heimath lebte und den nächsten Anliegen und Angelegenheiten seines Volkes enthoben blieb, war dazu bestimmt, die spätern Conflikte Israels mit den Weltmächten zu beschreiben. Ein höheres Maß götlicher Mittheilung an ihn ist allerdings anzunehmen, aber ganz specielle Vorhersagungen sind auch bei ältern Propheten nicht unerhört und im Anschließen der messianischen Zeit an die Leidenszeit unter den Seleuciden zeigt sich auch wieder die gewöhnliche Beschränktheit des prophetischen Vorherwissens. War im makkabäischen Zeitalter, wie S. 593 ausdrücklich gesagt ist, der Geist der selbständigen Prophetie schon lange gewichen und dieses Bewußtsein auch im Volke herrschend, so konnte ein solches Buch, das, damals jüngst entstanden, so auffallende Weissagungen affichirte, nicht in dem Grade Glauben finden, daß die gelehrten kirchlichen Behörden sich bis zu dem Grade täuschen ließen, daß sie es als ächt prophetisches, das 400 Jahre früher entstanden, in den Canon aufnahmen. War die 3. Abtheilung des Canons damals je noch nicht geschlossen, so mußte doch das Buch als ein

längst bekanntes und durch die Erfüllung seiner Weissagungen beglaubigtes sich zur Aufnahme bis dorthin legitimirt haben. Die S. 594 angeführten analogen Schriften jenes Zeitalters, wie die sibyllinischen Orakel setzen ein älteres canonisches Werk mit so bestimmten Weissagungen voraus, dem sie als ihrem Muster sich nachbilden konnten. 9, 2 kann nach Bl. der Ausdruck: die Schriften, in welchen Daniel über die von Jeremia geweissagten 70 Jahre des Exils nachforschte, nur eine Sammlung heiliger Schriften mit canonischem Ansehen bezeichnen. Damals aber seien die prophetischen Schriften sicher noch nicht in eine Sammlung vereinigt gewesen. Allein jedenfalls existirten solche Schriften mit canonischem Ansehen; wie groß damals schon ihr Umfang war und ob sie schon mit dem Pentateuch zu einer Sammlung verbunden waren, darüber ist aus jenem ganz allgemeinem Ausdrucke nichts zu entnehmen. Dieser konnte ohne Weiteres damals schon einer Sammlung gegeben werden, die Weissagungen Jeremia's etwa mit ältern prophetischen Schriften verbunden enthielt. Auch der Annahme, daß solche schon mit dem Pentateuch verbunden waren, steht nichts entgegen. S. 595 meint der Verf., Zweifel an der wörtlichen Bedeutung der 70 Jahre, die Jeremia als Dauer des Exils verkündet, haben nicht wohl bei irgend einem Juden vor dem wirklichen Abfluß der 70 Jahre entstehen können. Daher weise 9, 2 auch aus diesem Grunde in eine spätere Zeit. Zweifel sind nun hier gar nicht ausgedrückt, sondern Daniel hielt zunächst an der wörtlichen Fassung fest, erhielt aber sodann durch göttliche Offenbarung darüber nähere Aufklärung und Berichtigung seiner Ansicht. Die Bedenken, welche Bl. S. 597 gegen 1, 1 (daß Nebukadnezar als König von Babel Jerusalem im

3. Jahre Jojakims eingenommen habe) erhebt, hat Keil, Lehrb. der Einleitung S. 387 f. gehoben. Die Einwürfe gegen den historischen Charakter des 1. Theils, welche S. 601 erhoben werden, daß nämlich die einzelnen Erzählungen der sie mit einander verknüpfenden Uebergangsformeln entbehren, in c. 3 nicht angedeutet werde, warum nicht auch Daniel sich zur Einweihung der goldnen Statue habe einfinden müssen und zu Ende von c. 6 über letzte Schicksale und Tod Daniels jede Andeutung fehle, sind offenbar so wenig beweisend wie die angebliche paränetische Tendenz des Erzählers: denn diese liegt zunächst in den Thatsachen selbst, die er berichtet — facta loquuntur — könnte aber, wie S. 602 selbst zugegeben wird, an sich die Geschichtlichkeit der Erzählungen keineswegs ausschließen. S. 602 ff. wird noch gegen einzelne Berichte des 1. Theils ernsterer Widerspruch erhoben. Die Aufstellung der goldenen Statue durch Nebukadnezar sei eine Art von Abspieglung von dem 1. Makk. 1, 43 erzählten Unternehmen des Antiochus Epiphanes, die Juden zum griechischen Götzendienst zu nöthigen, die ebendas. (Daniel 3) erwähnten musikalischen Instrumente seien bei Einweihung des für den Jupiterdienst in Jerusalem gebauten Tempels gebraucht worden (wovon nirgends in den BB. der Makk. die Rede ist) und von daher habe der Verf. des Buchs Daniel ihre Namen entnommen; ähnlich wäre der unsinnige Befehl des Darius Medus (Dan. 6) aus 1. Makk. 1, 41 und 2. Makk. 6, 1—9 in jene alte Zeit reflektirt, Nebukadnezar und Belsazar der leibhaftige Antiochus Epiphanes. Demgemäß könnten höchstens einzelne Begebenheiten aus der Geschichte der chaldäischen und medischen Monarchie dem Verfasser vorgeschwebt haben, die er auf ganz freie Weise benützte.

Dabei bleibt ganz außer Acht, daß wesentlich ähnliche Verhältnisse des babylonischen und seleucidischen Zeitalters wesentlich ähnliche Erscheinungen hervorriefen; behält man dieß im Auge, so ist die geschichtliche Wahrheit des im 1. c. über Daniels treues Halten des Gesetzes ebenso wenig zu bezweifeln, als die Nachricht in den Makk. Büchern, daß damals eifrige Jehovadiener sich sorgfältig hüteten, sich durch Speise zu verunreinigen. Ein besonderes Zeugniß für den geschichtlichen Charakter Danies findet man mit Recht bei Ezech. 14, 14. 20. 28, 3, wo eines Daniel sehr ehrenvolle Erwähnung geschieht. Allein dieses Zeugniß soll (S. 608) weit eher einer längst bekannten Person der Vorzeit gelten, möge es eine historische Person oder wie Hiob mehr ein poetischer Charakter gewesen sein, „was wohl wahrscheinlicher, da wir nichts davon wissen". Von einem solchen Daniel der Vorzeit, gar einem halb mythischen, weiß aber die ganze Geschichte nichts. 609 f. kommt Bl. dann doch wieder einem spätern geschichtlichen Daniel näher, aber gehörte der mythisch poetische der Vorzeit an, so jener der nachexilischen Zeit des Esra, und der Daniel unsres Buches ist zuletzt dieser spätere, nur ist dessen prosaisches Aussehen (Esr. 8, 2. Neh. 10, 7) mit dem Purpur der Tugenden des alten mythischen verbrämt worden. Unter solchen Umständen sollte Bl. die Ansicht Ewalds, daß der von Ezechiel erwähnte Daniel, vielleicht ein Abkömmling des Zehnstämmereichs, am heidnischen Hof zu Ninive gelebt und daß von dem Verf. unsres Buches eine Schrift über jenen etwa aus dem Zeitalter Alexanders des Gr. benützt worden sei, kaum mehr „sehr unwahrscheinlich, unbegründet und die Erklärung der Entstehung unsres Buches eher erschwerend" nennen (S. 610). Fällt diese ins Zeit-

alter des Antiochus Epiphanes, so verliert das Buch nicht nur „etwas“ von seiner bisherigen Stellung in der Geschichte der Prophetie, und behielte kaum mehr im Canon „eine nicht geringe Bedeutung“, außer wenn man dem Canon eine von der traditionellen wesentlich verschiedene Bedeutung unterschiebt. Es würde keinen Fortschritt in der messianischen Offenbarungsgeschichte bilden, sondern wäre nur noch eine ganz gewöhnliche Urkunde über Art und Gestalt der messianischen Erwartungen seiner Zeit, wobei unentschieden bliebe, wie viel vom Gemälde dem Verfasser zugehörte. Und wäre das Buch bei solchem Ursprung für die weitere Entwicklung der messianischen Idee und ihre Gestaltung auch im Neuen Testament von nicht unbedeutendem Einfluß gewesen (S. 611), so könnte dieß jener Idee kaum mehr zur Empfehlung gereichen.

Der dritte Abschnitt des zweiten Haupttheils enthält von S. 611—661 die poetischen Bücher, die Psalmen, die drei Salomonischen Schriften und Hiob. Ref. muß aber hier auf ein näheres Eingehen verzichten, um den zweiten Haupttheil, der die Geschichte des alttestamentlichen Canons S. 662—716 behandelt, noch etwas einläßlicher beurtheilen zu können. Die Geschichte des Canons wird zuerst bei den Juden, sodann bei den Christen dargestellt; dort kommen zur Sprache canonisches Ansehen des Gesetzes, die Thätigkeit des Esra und Nehemia, die Vereinigung einer Sammlung des Nehemia mit dem Pentateuch, die allmälige Aufnahme der Hagiographen, das Verhältniß der hellenistischen Juden und neutestamentlichen Schriftsteller zum Kanon, der Abschluß des hebräischen Kanons und Nachrichten und Meinungen spätrer Zeit. Sodann ist 686—716 die Rede von dem alttestamentlichen

Kanon bei der ältesten christlichen Kirche, von Melito, Origenes, der griech. Kirche des 4. Jahrhunderts, der lateinischen und griechischen Kirche des Mittelalters, in ihrer Stellung zum Kanon, von der Reformation bis auf die neueste Zeit, zuletzt von der Stellung der sog. Apokryphen, d. i. deuterokanonischen Bücher im Kanon. Der Verf. gesteht, sich hier vielfach auf Vermuthungen und Combinationen aus einzelnen Thatsachen gewiesen zu sehen und will deßhalb auf der einen Seite die möglichst ältesten Angaben über die Sammlung heiliger Bücher, auf der andern die Resultate seiner bisherigen Untersuchungen über die Entstehung der einzelnen dieser Schriften zu Grunde legen (S. 662 f.); letzteres geschieht jedoch oft so, daß den ältesten Angaben, auch wenn sie in sich wohl begründet und beglaubigt sind, nicht selten alle Geltung entzogen wird. So zeigt sich alsbald der Verf. durch seine Ansicht von der allmäligen Entstehung des Pentateuchs beeinflußt, wenn er (S. 663) den mosaischen Gesetzen zwar von jeher normatives, canonisches Ansehen für die Israeliten zuschreibt, aber für durchaus unwahrscheinlich erklärt, daß ein solches Ansehen damals und noch später vor der Vollendung unsres Pentateuchs und der Abfassung des Deuteronoms irgend einer einzelnen Schrift, welche dieselben enthielt, sollte beigelegt worden sein. „Dieß ist ohne Zweifel erst mit unserm gegenwärtigen Pentateuch geschehen, seitdem das Deuteronomium dazu gekommen und zwar nicht vor dessen Auffindung im Tempel, im 18. Jahr des Josia, 36 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems.“ Die gesammte frühere Geschichte von Josua an bis Josia und der zufälligen Auffindung des Buchs im Tempel entbehrte fester, normativer Grundlagen für das religiöse, politische und sociale Leben

und kannte bloß einzelne von der Tradition erhaltene mosaische Gesetze, deren kanonisches Ansehen sich nicht an eine heilig gehaltene Schrift anlehnte. Ohne eine solche, wie der Pentateuch, als heilig gehaltene Grundlage läßt sich aber die ganze ältere Geschichte Israels, sein Priester- und Prophetenthum, seine heilige Literatur gar nicht begreifen; ohne das längst feststehende kanonische Ansehen des Pentateuchs wäre keine prophetische oder historische Schrift zu kanonischer Geltung gekommen. Bl. urtheilt richtig, daß erst unser gegenwärtiger Pentateuch als kanonische Schrift angesehen wurde: er war das erste, älteste Buch der heil. Literatur, das einen umfangreichern Canon erst möglich machte. Wenn nun aber (S. 664) bis dahin etwa das Buch Josua mit dem Gesetzbuche vereinigt geblieben und nicht schon zur Zeit Josia's davon getrennt worden ist, wird dieß damals zur Zeit Esra's und wohl durch ihn geschehen sein. Der Hypothese von einer elohistischen Grundschrift zu lieb ward ja zu erweisen versucht, daß Josua mit dem Pentateuch ein Ganzes gebildet habe. Das Buch muß also irgendwann vom Pentateuch abgetrennt worden sein, denn alte Versionen, Handschriften und Tradition sind so unhöflich, nicht die geringste Spur einer solchen frühern Connexion beider Schriften mehr aufzuweisen. Unter Manasse ist nun der Pentateuch in seinem jetzigen Umfang erst zusammengestellt worden, sammt Josua; etwa 50 Jahre später sodann unter Josia wurde letzteres Buch davon abgetrennt oder vielleicht erst durch Esra. Warum diese Zerreißung des ersten kanonischen Buches vorgenommen wurde? davon erfahren wir nichts. Es wäre auch schwierig, darauf zu antworten. Mit größter Wahrscheinlichkeit (fährt Bl. S. 644 f. fort), läßt sich annehmen, daß durch Esra u. Neh.

auch andre Schriften von besonderm religiösem und nationalem Interesse gesammelt worden sind, geschichtliche, prophetische und poetische. Es fehlte diesen nicht nur früher schon nicht an Ansehen, sondern sie wurden auch, was Bl. läugnet, von andern derselben Gattung getrennt gehalten, denn sie hatten schon durch ihre Urheber einen heiligen Charakter, der es nun den beiden Sammlern leicht machte, sie zusammenzustellen. Diese waren hierin mehr die Wiederhersteller, als die Gründer des Kanons, den sie nur endgültig feststellten, nachdem er bisher schon in der weit größern Zahl seiner einzelnen Bestandtheile authentisches Ansehen genossen hatte. Ob Stellen, wie Sach. 1, 4. 7, 7. 12, auch Jer. 26, 17 f. eine eigentliche Sammlung früherer prophetischer Schriften voraussetzen, ist wohl ziemlich gleichgültig, jedenfalls wird dort auf prophetische Schriften von kanonischer Dignität verwiesen. Entscheidend für die Sammlung des weitaus größten Theils des Kanons durch N e-h e m i a (und auch Esra) ist dem Verf. 2. Makk. 2, 13. Aus dieser Stelle folgert er, daß Nehemia die beiden ersten Theile des Kanons nebst den Schriften Davids, τα τε Δαυιδ, d. i. den Psalmen in ihrem jetzigen Umfang und Eintheilung in fünf Bücher gesammelt und geordnet habe. So wohlbegründet und mit der traditionellen Annahme im Wesentlichen übereinstimmend dieß erscheint, so willkürlich ist die Concession, welche er sofort (S. 667) früher von ihm verfochtenen Hypothesen macht, daß „nicht unwahrscheinlich“ mehrere der prophetischen Bücher, wie namentlich das des Jesaia und Sacharja damals auch ihre gegenwärtige Gestalt erhalten, d. h. Weissagungen andrer Propheten aus späterer oder früherer Zeit mit ihren Schriften vereinigt worden sind. Den gesetzeskundigen und wohl-

unterrichteten Nehemia sollen wir uns demnach nicht so fast als gewissenhaften Diaskeuasten, sondern als grob unwissenden, wo nicht gar absichtlich fälschenden Sammler vorstellen. Diese so frühe Sammlung des Kanons und die dabei gemachten auffallenden Verstöße, die Tradition und die Resultate negativer Kritik lassen sich nicht wohl zugleich aufrecht halten. Die andern Vertreter der letztern beweisen daher größere Vorsicht, wenn sie die Entstehung der kanonischen Sammlung viel später ansetzen. Auch Esra, wenn er noch am Leben war, wird S. 667 ein besondrer Antheil an der Sammlung zugeschrieben. Wegen der hervorragenden Stellung Esra's ist jedoch mit dem jüdisch-christlichen Alterthum anzunehmen, daß er den Entschluß, die kanonischen Bücher zu sammeln, faßte und jedenfalls den Anstoß dazu gab, wenn auch 2. Makkab. 2, 13 eine vorzügliche Mitbetheiligung Nehemia's außer Zweifel stellt. Zu gleicher Zeit läßt Bl. Ruth und Klaglieder schon hinter das Buch der Richter und Jeremia gestellt sein. Wenn nach ihm dabei sich nicht entscheiden läßt (S. 668), ob von den übrigen poetischen Büchern, die sich jetzt in der dritten Abtheilung des hebräischen Kanons finden, das eine oder das andre auch schon in diese Sammlung Nehemia's aufgenommen worden ist, so wird offenbar Bleek, der hier im besten Zuge ist, den ganzen Kanon durch Esra-Nehemia herstellen zu lassen, durch seine vorgefaßten Ansichten über die späte Entstehungszeit der übrigen Bücher zum Innehalten genöthigt, fast wider Willen, möchte man sagen, da die nichts weniger als schwer verständliche Bemerkung: „natürlich könnte das nur mit solchen der Fall sein, die damals schon vorhanden waren," seine Geneigtheit, auch die Aufnahme der übrigen

Bücher in den Kanon dem Nehemia zuzuschreiben, nur ganz nothdürftig maskirt, oder besser gesagt, offen verräth. Hiob, Sprüche und Hoheslied können nun nach ihm wirklich schon damals mit aufgenommen und seitdem mit den übrigen Büchern verbunden geblieben sein. Wenn also den noch übrigen Büchern der Sammlung, Chronik, Esra, Nehemia, Esther, Prediger kein späterer Ursprung nachgewiesen werden kann, so ist es auch nach Bleek möglich, daß sie von Nehemia aufgenommen, der Kanon also vollständig durch ihn und Esra hergestellt worden ist. Wenn ferner schon die Psalmen (und die salomonischen Schriften) durch Nehemia der Sammlung einverleibt worden sind, so ist auch schon durch diesen eine dritte Abtheilung heiliger Bücher aufgestellt worden, und die Einreihung von Büchern, wie Daniel in dieselbe, erklärt sich nun an sich ebensogut aus ihrer von den Büchern der zweiten Klasse verschiedenen Beschaffenheit, als aus ihrer spätern Entstehungszeit. Die Dreitheilung des Kanons mit der dritten Klasse der ketubim stammt schon von Nehemia; denn unmöglich ist mit Bl. anzunehmen (S. 669), daß diese Bücher nicht damals schon, von Nehemia, mit dem mosaischen Gesetzbuch vereinigt, sondern als besondere Sammlung neben demselben besorgt worden sind und längere Zeit als solche bestanden haben. Wurden sie als heilige von der übrigen Literatur abgesondert, so gab es für sie gar keine andre Stellung, außer im Anschluß an die ebenfalls heilige Thora. Für die Bücher, welche noch nicht durch Nehemia aufgenommen sein sollen, und ihre spätere Einreihung hat Bl. nur vage Möglichkeiten und willkürliche Annahmen. Wenn z. B. die Aufnahme der Sprüche sich leicht durch die Rücksicht sowohl auf deren

sittlichen Gehalt, als auf den Namen des Verfassers und ähnlich die des Predigers und Hohenliedes erklärt, so ist nicht einzusehen, warum diese Rücksicht erst nach Nehemia und der Zeit der eigentlichen Sammlung der hl. Schriften jenen sollte die Aufnahme verschafft haben. Die talmudischen Stellen, wornach die kanonische Dignität der salom. Schriften längere Zeit Gegenstand des Streites war (S. 672), berichten entweder bloß von spätern privaten Erörterungen jüdischer Gelehrter darüber, oder behaupten die Anerkennung derselben durch die Männer der großen Synagoge. S. 674 heißt es geradezu: bei den Palästinensern wurde keine Schrift in den Kanon aufgenommen, von der bekannt war, daß sie erst später als etwa 100 Jahre nach Beendigung des Exils verfaßt sei. Koheleth und Daniel sind daher nur in Folge von Täuschung über ihr Alter später noch in den Kanon gekommen. War es aber möglich, daß dieselben, eben entstanden und bisher ganz unbekannt, nach kurzer Zeit als alte, schon seit 3—400 Jahren vorhandene heilige Schriften gelten konnten? Sie hätten in jenem Fall einfach das Schicksal andrer Bücher jüngern Ursprungs, wie das Buch Jesu Sirachs, getheilt. Bl. schreibt (S. 675) den hellenistischen Juden einen von dem palästinensischen verschiedenen Kanon zu und setzt sich auch hier über das Vorurtheil der meisten protestantischen Theologen hinweg, geht jedoch andrerseits zu weit, wenn er auch noch zur Zeit Christi den Kanon bei ihnen noch nicht auf scharfe Weise abgegrenzt sein läßt. S. 677 wird das gewöhnlich aus Philo und dem N. Testament genommene Zeugniß gegen den s. g. Doppelkanon entkräftet und gezeigt, daß aus dem N. Test. sich eher Beweise für einen solchen entnehmen lassen. Es ist

erweisbar, daß im N. T. ein freierer auswählender Gebrauch der Schriften des A. T. aber dabei eine scharfe Unterscheidung derselben von nicht kanonischen ältern Schriften, ein unverkennbarer Einfluß deuterokan., aber nicht pseudepigraphischer Schriften statt findet. Für die spätere Zeit des Judenthums machte sich der nun einmal längst abgeschlossene Kanon der hebräischen Juden wieder geltend, gewiß nicht ohne Reaction des Judenthums gegen die laxere Uebung der neutestamentlichen Autoren, und ihr Urtheil über die deuterokanon. Bücher wurde mit der Zeit gegenüber den christlichen Gelehrten immer schroffer und ausschließlicher. Noch Origenes hat hinter seinem hebräischen Kanon *τα Μακκαβαϊκα*, im Talmud ist der hebräische Kanon und nur dieser, wogegen noch Josephus zwischen diesem und dem erweiterten hellenistischen denselben bloß theoretischen Unterschied macht, wie später die Kirchenväter. Unsere deuterokanon. Bücher sind von den palästinensischen Gelehrten nicht schon, was bei Bl. S. 682 wenigstens unbestimmt bleibt, vor Christus, sondern erst in nachchristlicher Zeit vom Kanon zurückgewiesen worden, wodurch bald eine völlige Gleichmäßigkeit des Urtheils hinsichtlich des Kanons bei allen Juden in den verschiedenen Ländern bewirkt wurde. Dieß that natürlich dem Gebrauch der alexandrinischen Uebersetzung immer stärkern Eintrag und gab zuletzt sämmtlichen Juden die h. Bücher in Sprache und Umfang des hebräischen Kanons wieder zurück.

Wenn (S. 687) die christlichen Schriftsteller auch solche jüdische Schriften, die sich im hebräischen Kanon nicht befanden, als heilige benutzten und Stellen aus ihnen auf gleiche Weise wie Stellen aus den kanonischen BB. als Aussprüche der Schrift anführten, so ist diese Benützung

fast ausschließlich auf die deuterokan. BB. zu beschränken und geschah im Gegensatz zu den das Christenthum befehdenden jüdischen Gelehrten, im Anschluß an die Uebung des Judenthums selbst in vorchristlicher Zeit und noch zur Zeit Christi, sowie im Hinblick auf offenbare Spuren der Benützung deuterokan. Schriften im N. T. Pseudepigraphen wurden nur äußerst selten, und dann, wie bei Tertullian auf eigene Faust, ohne kirchliche Gewähr, citirt. Sie sind also nicht mit Bl. (ebdas.) auf gleiche Stufe der Benützung mit den deuterok. BB. zu setzen. — Was S. 688 über das Fehlen von Esther im Verzeichniß des Melito gesagt wird, ist ganz unzureichend. Damals war gewiß bei den Juden über den kanonischen Werth dieses Buches keine Verschiedenheit der Ansicht mehr herrschend. Herbst, Einl. I, 1, 13. Daß Melito von den Sprüchen sagt: ἡ καὶ Σοφία, findet Bl. auffallend und will daraus auf Unbekanntschaft Melito's mit dem deuterokan. B. der Weisheit und Identifizirung desselben mit den Sprüchen schließen. Allein die Sprüche heißen wie auch Koheleth Sepher chokmá, Buch der Weisheit in den Tosephot zu B. Batra f. 14 b. und σοφία bei den KVV. (Suic. Thes. eccl. II, 987. 556). Diese Benennung bei Melito stammt daher wohl von den Juden selbst. Nach S. 689 hat Origenes sich durch die LXX verleiten lassen, den Brief Jeremiä (Baruch 6) als Bestandtheil des hebräischen Kanons anzuführen. Viel zutreffender urtheilt hierüber Welte (a. a. O. I, 1, S. 14 f.).

Unbefangen urtheilt Bl. S. 713 über den Werth der Apokryphen, d. i. deuterok. Bücher: „Wir sind nicht berechtigt, die Betheiligung des göttlichen Geistes bei den Schriften des jüdischen Volkes auf absolute Weise auf die im hebräischen Canon befindlichen zu beschränken und zu leug-

nen, daß andre Schriften, wie namentlich unsere Apokryphen, in einem gewissen Grade ebenfalls Theil daran haben können". Die Bemerkungen über die Stellung der s. g. Apokryphen zum hebräischen Canon und über das Verhalten der katholischen, griechischen und protestant. Kirche zu denselben (S. 691—716) sind gründlich, meist unbefangen und unverkennbar der Auffassung der kathol. Kirche günstig. Darauf, sowie auf den dritten Haupttheil, welcher von S. 717—817 die Geschichte des Textes seit der Bildung des Kanons bis auf unsre Zeit näher einzugehen müssen wir uns jedoch versagen. Wir stehen, am Schluß dieser ausführlichern Beurtheilung der Einleitungsschrift eines verdienten Veteranen auf dem Feld der biblischen Wissenschaften, nicht an, trotzdem daß sie durch viele gewagte und grundlose Hypothesen und zu große Akkommodation an sehr zweifelhafte Errungenschaften der negativen Kritik sehr häufig zu Widerspruch und Bekämpfung herausfordert, das Buch als eine auf gründlichen Studien beruhende Arbeit und wahrhafte Bereicherung der Wissenschaft zu bezeichnen, der man aufrichtig mannigfache Förderung und Belehrung dankt. Die Behandlung des Stoffes ist meist gründlich und erschöpfend, das Urtheil, wo es sich nicht Hypothesen gefangen gibt, scharf und besonnen, von ausgebreiteter Gelehrsamkeit unterstützt, die Darstellung nicht ohne behagliche Breite, aber klar und einfach, und, was bei Behandlung dieser Materien nicht eben gewöhnlich ist, öfters von einem warmen Hauche gläubiger Gesinnung und aufrichtiger Ueberzeugung von dem göttlichen Charakter der Schriften des alten Bundes angeweht.

Himpel.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Vierundvierzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1862.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Victor II. als Papst und deutscher Reichsverweser.

Von Dr. Cornelius Will,
Archivsekretär am Germanischen Museum in Nürnberg.

Die erhabene Idee Gregors VII. von der Freiheit der Kirche und Unabhängigkeit der Diener derselben hatte, sobald sie einmal als kirchlich-politisches Moment Ausdruck gefunden, keine Zeit der Entwicklung und des Wachsthums, wie dies bei den meisten weltumgestaltenden Ideen in der Geschichte aller Zeiten und Völker der Fall zu sein pflegt, sondern bei ihrem ersten Hervortreten stand sie auch in ihrer Vollendung da. Als Hildebrand dem zu Worms zum Papst erwählten Bruno von Toul bei seiner Begegnung mit demselben zu Besançon zurief: „Weil du nicht nach den canonischen Bestimmungen eingesetzt bist, sondern vermittelst der weltlichen, der königlichen Macht die römische Kirche an dich zu reißen im Begriffe stehst, werde ich nicht mit dir nach Rom gehen," da lag sein Plan vollendet vor

den Augen der Welt; mit seinem ersten Eingreifen in die Geschicke des Papstthums durchzuckte ein electrischer Strom das Leben der Kirche, das Recht und die Macht, die dreifache Krone zu vergeben, wurden zum Theil wenigstens ihrem ursprünglichen und natürlichen Inhaber zurückgegeben, die Investitur der Bischöfe und Aebte mit Ring und Stab war principiell vernichtet und dadurch dem Laster der Simonie der Boden unter den Füßen weggenommen. Dem durchdringenden Geiste Gregor's war es in der Stunde, als er die Bahn seines großen Verbesserungswerkes betrat, gewiß ebenso klar und offenbar, als es uns heute ist, daß die moralische Gesunkenheit der höheren geistlichen Würdenträger und der sittliche Verfall des niederen Clerus und der Mönche zum großen Theil eine Folge der Abhängigkeit von der Welt und des Lebens im Gewühle der Welt war. Gregor's Streben mußte daher vor Allem dahin gehen, die Kirche und ihre Vertreter und Diener dem Einfluß der Fürsten, den Armen des profanen weltlichen Treibens, die sie umschlangen, zu entreißen und sie dadurch frei zu machen von den Fesseln der Sünden, durch welche sie von der wahren Erkenntniß ihrer Würde und der gewissenhaften Erfüllung ihrer Pflichten abgehalten wurden. Mit der ganzen Willens- und Thatkraft, die er in seinem vielbewegten, von großartigen Ereignissen erfüllten Leben stets bewahrte, ging er an sein Werk; er wagte es als einfacher Mönch der Allgewalt kaiserlicher Macht und weltlicher Interessen entgegenzutreten; zu höherem Ansehen gelangt, erhob er seinen auf wohlverbürgtem Recht beruhenden Willen zum Gesetz und ward in schlimmen Tagen der Hort der Kirche.

Hatte Hildebrand an der uncanonischen Erwählung

Leo's IX. zu Worms noch keinen Antheil, so war doch sein Einfluß auf den Erwählten bei seinem ersten Zusammentreffen mit demselben so außerordentlich gewesen, daß der Wahlact in Deutschland durch eine nochmalige Wahlfeierlichkeit in Rom für nichtig, oder mindestens für ungenügend hingestellt ward. Nach dem Tode Leo's IX. aber sehen wir den römischen Subdiacon bei der Besetzung des päpstlichen Stuhles alsbald gewaltig in den Vordergrund treten; er fungirt bereits als Hauptperson.

Bei dem Hingang des trefflichen Papstes Leo IX., des unermüdlichen Beförderers von kirchlicher Zucht und Ordnung, gerieth Italien in einen Zustand grenzenloser Verwirrung; der weise Lenker der Kirche war zu früh seinem Verbesserungswerke entrissen worden, sein wohldurchdachter Plan war durch vielfache störende Zwischenfälle durchkreuzt, seine friedlichen und versöhnlichen Absichten und Bemühungen waren zur Saat folgenschwerer Kämpfe und gefährlichen Haders geworden. Die Kirche des Orients lösste alle Bänder der Vereinigung mit Rom, die Häresie Berengar's unterwühlte den kirchlichen Boden des Abendlandes, im südlichen Italien schwelgen die Normannen freudetrunken über den Sieg, den sie errungen, und werden täglich kühner im Vertrauen auf ihre befestigte Herrschaft, die der Macht des Kaisers nicht weniger gefährlich zu werden droht, als im mittleren Theile der Halbinsel die Stellung und Macht, zu welcher Herzog Gottfried von Lothringen durch seine Verheirathung mit Beatrix, der Wittwe des ermordeten Markgrafen Bonifacius, gelangt war, diesen wieder zu einem furchtbaren Gegner des Kaisers und gefährlichen Feind des Reiches macht.

Unter so schwierigen Verhältnissen genügte es nicht,

einen in religiöser und moralischer Beziehung würdigen Mann auf den Stuhl Petri zu erheben, vielmehr war es eine durch die Verhältnisse gebotene Aufgabe, einen Mann von ungewöhnlichem Talent und reicher staatswissenschaftlicher Erfahrung für die höchste kirchliche Würde zu finden; denn hier galt es, äußere und innere Feinde der Kirche mit aller Kraft zu bekämpfen, Gegensätze auszusöhnen, Verbindungen zu suchen, nach allen Seiten die Würde des Papstthums zu schützen und aufrecht zu erhalten. Vorzüglich war es die Aufgabe Roms, seine Interessen möglichst eng an die des Kaisers zu ketten, vereint mit ihm, wie dies unter Leo IX. geschehen war, die kirchlichen und socialen Gebrechen zu bekämpfen, die politischen Verhältnisse auf der Grundlage des Rechts zu ordnen.

Die Römer täuschten sich nicht in Bezug auf die Schwierigkeit der Situation, und hauptsächlich beweist Hildebrand durch die bewunderungswürdige Klugheit und staatsmännische Umsicht, mit welcher er in der Leitung der Wiederbesetzung des päpstlichen Stuhles verfuhr, daß er in derselben einen Act von der höchsten Wichtigkeit erkannte. Nur mit Mühe konnte er den Wünschen und Bitten des römischen Clerus und Volkes entgehen, selbst das Ruder des bedrängten Schiffes Petri in die Hand zu nehmen; alle bangen Gemüther erwarteten von ihm, dem warmen Freund und weisen Rathgeber des letzt verstorbenen Papstes, dem Verweser der römischen Kirche, Hilfe und Rettung. Allein Hildebrand sah schärfer und weiter als alle die Andern, denen das Wohl des päpstlichen Stuhles am Herzen lag; einträchtiges Handeln mit dem Kaiser Heinrich III., der sich ja bereits unter drei Päpsten als ein Freund der Kirche und Förderer der Zucht unter Laien und

Clerus bewiesen hatte [1]), erschien ihm als das beste Rettungsmittel des hl. Stuhles aus den Gefahren, die ihm von allen Seiten drohten. Lange mochten die Römer unschlüssig sein, was sie thun sollten; denn in der ewigen Stadt konnte Niemand gefunden werden, der fähig gewesen wäre, den höchsten Thron zu besteigen; während sie Hildebrand dringend anlagen, die Tiara anzunehmen, welche er beharrlich zurückwies, während sie vielleicht erst die Ankunft der von Leo IX. nach Constantinopel geschickten Gesandten, Kanzler Friedrich, Cardinal Humbert und Bischof Peter von Amalfi, erwarten wollten, ehe sie zu einem definitiven Entschluß schritten, indem sie vielleicht sogar einen der genannten trefflichen Kirchenfürsten für den päpstlichen Stuhl in Aussicht genommen hatten, verstrichen mehrere Monate; immer bedenklicher ward die Lage, mit dem Verzug wuchs die Gefahr. Da drang endlich der Rath Hildebrands durch. An der Spitze einer Gesandtschaft überschritt er die Alpen und traf im November 1054 den Kaiser Heinrich III. in Mainz. Den Römern ward laut dem höchst glaubhaften Zeugniß Bonizo's ein überaus freundlicher Empfang zu Theil und

1) In Rücksicht auf den Standpunkt, welchen Kaiser Heinrich III. der Kirche gegenüber einnahm, stehen sich die Ansichten von zwei der bedeutendsten Kenner des Mittelalters diametral gegenüber. Gfrörer nämlich stellt sowohl in seiner Kirchengeschichte als in seinem Gregor VII. den Kaiser als einen tückischen Verfolger und grausamen Bedrücker der Kirche hin, während Giesebrecht in seiner Kaisergeschichte Heinrich III. als einen sehr frommen, durchaus kirchenfreundlich gesinnten von tiefster Devotion gegen den Clerus erfüllten Fürsten schildert. Wir müssen uns, gestützt auf die Berichte der besten Gewährsmänner und auf das Zeugniß unleugbarer Thatsachen unbedingt zu der Ansicht Giesebrecht's bekennen und bedauern, daß Gfrörer, wie es scheint durch Pessimismus verleitet, von Kaiser Heinrich III. ein „so schwarzes und furchtbares Bild," wie er selbst sagt, entwerfen konnte.

sehr bald trat eine Versammlung von geistlichen und weltlichen Großen zusammen. Die römische Gesandtschaft bot dem Kaiser die Hand zu einer gemeinsamen Wahl des neuen Papstes und er wies ihre Wünsche nicht von sich. Wie Leo IX. durch die gemeinsame Wahl des Kaisers, der geistlichen und weltlichen Großen und der römischen Gesandten auf den päpstlichen Stuhl erhoben ward, ganz in derselben Weise geschah jetzt wieder eine Papstwahl in Deutschland; wie Bischof Bruno von Toul nur den inständigsten Bitten nachgebend und unter Bedingungen, deren Erfüllung die Würde des Papstthums erhöhten, die Wahl angenommen hatte, so empfängt auch jetzt wieder ein deutscher Kirchenfürst die Tiara nur mit Widerstreben und knüpft an die Annahme derselben Bedingungen, durch welche er das Recht des ewigen Thrones schützt und kräftigt, bevor er noch die ersten Stufen zu demselben betreten hat.

Wenn es nicht weniger ein untrügliches Wahrzeichen eines ehrlichen Herzens als eines großen Geistes ist, die Vorzüge eines Gegners richtig zu schätzen, seinen Verdiensten die gebührende Anerkennung zu zollen und kein Bedenken zu tragen, vereint mit ihm einem erhabenen Ziele zuzusteuern, so muß es den Lenkern der staatlichen und kirchlichen Politik zum besonderen Ruhme angerechnet werden, wenn es ihnen gelingt, ihre eigene Sache mit vollständiger Wahrung ihres besonderen Charakters zu der eines achtungswerthen Gegners zu machen, mit ungestörter Beibehaltung ihrer Principien ihre Interessen mit denen ihrer principiellen Widersacher zu vereinen. Einen solchen Meisterzug auf dem Schachbrett der Völkergeschicke vollführte Hildebrand als er die schwere Mission übernahm, von dem deutschen Kaiser, dem Haupte der

weltlichen Macht, ein Haupt der Kirche zu verlangen; ihm gelang es, einen Vermittler zwischen der streng kirchlichen Partei und der Richtung am kaiserlichen Hofe zu finden, einen Mann, der sich zwar den Bestrebungen des letztverstorbenen Papstes als sehr hinderlich bewiesen und ihm viel Verdruß und Kummer bereitet hatte, der aber doch ein Sohn der Kirche geblieben war und sich von den groben Verderbnissen seiner Zeit fern gehalten hatte. Nach dem Zeugniß der besten Quellen ergriff nicht der Kaiser die Initiative bei der Papstwahl, sondern Hildebrand überraschte denselben mit der dringenden Bitte, den Bischof Gebhard von Eichstädt auf den päpstlichen Stuhl zu erheben. Heinrich war hierüber sichtbar betroffen und erhob gegen den Wunsch der Römer mehrfachen Einwand, indem er geltend machte, daß er den Eichstädter Bischof, seinen vertrauten Rath, durchaus nicht entbehren könnte, und er schlug deshalb Diesen und Jenen für den päpstlichen Stuhl vor. Als aber Hildebrand darauf bestand, daß er keinen Andern als Gebhard nach Rom führen werde, da gab der Kaiser nach, seine Liebe zu der Kirche überwand sein Privatinteresse, sein religiöses Gefühl hatte die Rücksichten, welche er als weltlicher Herrscher im Auge haben mußte, in den Hintergrund gedrängt. Der Kaiser verzichtete thatsächlich auf die Initiative bei der Erwählung des neuen Papstes, und da er auch von einem Recht der Exclusive oder Negative keinen Gebrauch machte, so war ihm für dießmal kein Antheil an der Papstwahl geblieben als eine berathende Stimme [1]).

1) Bonizo lib. ad am. c. V. „Qui (imperator) ejus (Hildebrandi) salubri acquiescens consilio tyrannidem Patritiatus deposuit, cleroque Romano et populo secundum antiqua privilegia electionem summi pontificatus concessit.“

Indessen Hildebrand hatte noch immer kein gewonnenes Spiel. Gebhard leistetete den Wünschen der Römer entschiedenen Widerstand, allein „je mehr er die ihm dargebotene Würde zurückwies, um so mehr regte er das Verlangen der Gesandten an, ihn zu besitzen." Da aber alles Widerstreben, jegliche Gegenvorstellung und Ausflucht ohne Erfolg war, so ergriff der designirte Papst eine List, „indem er heimlich Gesandte nach Rom schickte, wie man glaubt, die ihn auf jede mögliche Weise in schlechten Ruf bringen und den Römern verhaßt machen sollten; aber vergebens. Selbst aus dem canonischen Recht ließ er durch Rechtsgelehrte Bestimmungen zusammenstellen, weche beweisen sollten, daß seine Erwählung unstatthaft sei; aber auch dies war vergebens, „„denn es gibt, wie die Schrift sagt, keine Weisheit, keine Klugheit, keinen Rathschluß gegen den Herrn"" [1]).

Die Zähigkeit, mit welcher Hildebrand bei seiner Absicht beharrte, seine bewunderungswürdige Ausdauer in der Verfolgung seines Zweckes hatten noch nicht vermocht, die wichtige Sache, der er diente, zu einem glücklichen Ziele zu führen; seine Sendung hätte als mißglückt betrachtet werden müssen, wenn es ihm nicht gelungen wäre, den Mann nach Rom zu führen, welchen sein Scharfsinn, sein practischer Blick, gepaart mit einem aufrichtigen und begeisterten Streben für die Wohlfahrt der Kirche zu deren Haupt ausersehen hatte. Schlimm genug stand es um die Sache Hildebrand's, als Gebhard zu Mainz mit Entschiedenheit die dargereichte Tiara ausschlug und der Kaiser, ohne daß nur Aussicht auf eine rasche Förderung der Papst-

1) So überliefert der **Anonymus Haserensis**.

wahl und auf einen für die Römer befriedigenden Vollzug derselben vorhanden gewesen wäre, Mainz verließ und sich nach Goslar begab, um daselbst Weihnachten zu feiern und wahrscheinlich die nöthigen Vorbereitungen für die demnächstige Fahrt nach Italien zu treffen. Den 16. Januar 1055 finden wir ihn in Quedlinburg und den 3. März in Regensburg, wohin er alle Großen des Reichs zur Abhaltung eines Fürstentags berufen hatte.

Hier ließ endlich Gebhard ab von seiner hartnäckigen Weigerung, den päpstlichen Stuhl zu besteigen; er gab dem Willen Hildebrand's nach, indem er zu dem Kaiser die wenigen aber denkwürdigen Worte sprach: „Siehe ich gebe mich ganz, das ist mit Körper und Seele, dem hl. Petrus hin; und obgleich ich mich des Thrones so großer Heiligkeit durchaus unwürdig fühle, so gehorche ich doch deinem Befehle, jedoch unter der Bedingung, daß auch du dem hl. Petrus zurückgiebst, was seines Rechtes ist [1]).

Der Kaiser nahm diese Forderung keineswegs ungnädig auf und Gebhard begab sich in Begleitung Hildebrand's nach Rom, wo er mit der größten Ehrerbietung empfangen ward. Am Feste des Mahles des Herrn den 13. April ward er in die Kirche des hl. Petrus geführt, der Clerus wiederholte nach alter Sitte noch einmal die Wahl, das Volk bestätigte sie, und alsbald erhoben ihn die Cardinäle dem Herkommen gemäß auf den päpstlichen Thron; er ward Victor genannt, der zweite dieses Namens.

So war denn der päpstliche Stuhl, nachdem er nahezu ein ganzes Jahr verwaist geblieben, wieder glücklich

---

1) So der Anon. Haser.

besetzt, ohne daß das Aergerniß eines Schismas, für welches sich alle Elemente in Rom fanden, hereingebrochen war. Es ist ohne Zweifel das Verdienst Hildebrand's, die Sondergelüste des römischen Adels niedergehalten, seinen stolzen Nacken unter die Autorität der Kirche gebeugt zu haben, wie er andererseits den Willen des Kaisers nach seinem eigenen Sinn lenkte; was aber das Bedeutsamste ist, das Verdienst, welches sich Hildebrand um die Erwählung des neuen Papstes erworben hatte, ward von dem besten Erfolg gekrönt, indem er den Mann gefunden hatte, welcher die meisten Eigenschaften in sich verband, die den Träger der dreifachen Krone zum würdigen Nachfolger Petri machen, die den Lenker der Kirche zum Herrn über Fürsten und Völker erheben.

Victor II. zeichnete sich aus durch einen practischen Verstand, genährt und gekräftigt durch eine gediegene wissenschaftliche Bildung; er war ein kluger und erfahrener Staatsmann, aber auch als Kirchenfürst kannte er seine Pflichten und erfüllte sie getreulich. Mochte er in seinen früheren Jahren vermöge der Stellung, die er zum Kaiser einnahm, mehr einer weltlichen Richtung gehuldigt haben, mochte er mehr seinen Sinn auf die Vorgänge in der Reichskanzlei gerichtet und mit Verstand und Herz vorzüglich in der großen Politik gelebt haben, ihm erging es wie vielen jungen Regenten und angehenden Staatsmännern, die in jugendlichem Uebermuth an den Dingen der Welt mehr Gefallen finden, als an den göttlichen Anordnungen, bis sie endlich zur rechten Erkenntniß gelangen, noch zur guten Stunde umkehren und die Wege des Lichts wandeln. Ueber das Unrecht, welches Gebhard gegen Leo IX. begangen hatte, empfand er tiefe Reue und sobald er in seinem eignen

Pontificat von Widerwärtigkeiten heimgesucht ward, rief er aus: „Mit Recht dulde ich dies, weil ich gegen meinen Herrn gesündigt habe [1]).

Zu den inneren, den geistigen Vorzügen Victor's gesellten sich sehr günstige äußere Lebensverhältnisse; die außerordentlich einflußreiche Stellung, die er am kaiserlichen Hofe eingenommen hatte, hatte die Welt an Achtung vor ihm gewöhnt, seine Abstammung aus dem edlen Geschlecht der bayrischen Grafen von Tollnstain und Hirschberg [2]) überhob ihn der Schwierigkeiten, mit denen ein Emporkömmling zu kämpfen hat; sein unermeßlicher Reichthum, noch vermehrt durch die Einkünfte seines Bisthums, welches er gleich seinen Vorgängern bei der Besitznahme des päpstlichen Stuhles nicht aufgegeben hatte, mußte ihm bei dem übeln Zustand der römischen Finanzen sehr zu Statten kommen. Die Tugend der Freigebigkeit war ihm in so hohem Maße eigen, daß ihm die Römer wegen derselben nicht nur bei seinen Lebzeiten, sondern auch nach seinem Tode besonderes Lob spendeten und sein Andenken feierten [3]).

---

1) Leonis Chron. Mon. Casin.

2) Die Ansichten über die Herkunft Victor's sind sowohl bei ältern als auch neueren Historikern getheilt, indem ihn die Einen für einen Schwaben und zwar für einen Grafen von Calw, die Andern aber für einen bayrischen Grafen von Hirschberg halten. Wir schließen uns der letzteren Ansicht an, welche auf Leo Ost., Ann. Rom. und Greg. Catin. hist. Farf. beruht, welche ihn „Noricus" nennen. Daß „Norisch" ganz gleichbedeutend mit „Bayrisch" ist, ergiebt sich aus zahlreichen Stellen (Wipo: ... Noricorum, id est Baioariorum. Honorii imago mundi: Noricus, quae et Bavaria. Auctar. Garst.: gens Barbarorum seu Noricorum.) Uebrigens lassen sich für die Abstammung Victor's aus dem Geschlechte der Hirschberg noch andere Beweise beibringen.

3) Anon. Haser.

Ueber das Verhältniß Hildebrand's zu Victor herrscht bei manchen Geschichtschreibern der neuesten Zeit eine sehr verkehrte Ansicht, indem Stenzel (Fränkische Kaiser) geradezu behauptet, daß es Hildebrand und seiner Partei nicht gelungen sei, bei Victor Einfluß zu erlangen, und auch Giesebrecht (Kaisergeschichte) ist dieser Ansicht. Mit derselben steht nun aber einmal das Betragen des Papstes gegen die Mönche, denen er auf jede Weise seine besondere Gunst erwies und deren Klöster er reichlich beschenkte, in diametralem Widerspruch, und für das Zutrauen Victor's zu Hildebrand legen zahlreiche Thatsachen Zeugniß ab; in allen Bestrebungen und allen wichtigern Handlungen des Papstes bemerken wir Spuren der Hand Hildebrand's und unsere Darstellung wird Gelegenheit genug bieten, um zu beobachten, wie Victor den Werth des Subdiacons zu schätzen wußte und wie er sich nicht selten dem Talent desselben unterordnete. Uebrigens liegt uns die Behauptung fern, daß Bande warmer Freundschaft die beiden großen Leuchter der Kirche umschlungen hätten, ihr persönliches Verhältniß mag wohl nicht gerade sehr innig gewesen sein. Beide verfolgten zwar ein gemeinsames Ziel, ihr Denken und Trachten war auf die Wohlfahrt der Kirche gerichtet, ihre vornehmsten Bestrebungen einten sich auf dem Wege zur Erhaltung und Erhöhung der päpstlichen Würde, aber doch gab es starke Elemente, welche die beiden strebsamen Geister nicht zur vollen Vereinigung gelangen lassen mochten, es waren dies die beiderseitig in ihren Urtypen ausgeprägten Verschiedenheiten der Nationalitäten und die aus denselben hervorsprossenden Sonderinteressen. Hildebrand, der heißblutige Italiener, kannte kein Hinderniß in seinen Bestrebungen, sein Blick spähte unverwandt nach neuen

Erfolgen, rastlos vorwärts schritt sein Sinn. Victor, der ruhige Sohn Germaniens, der bedächtige Staatsmann, berechnete genau und ging gemessenen Schrittes an die Ausführung seiner wohldurchdachten Pläne. Hildebrand diente einzig den Interessen der Kirche, ein Bild derselben in der idealsten Auffassung erfüllte seine Brust und war der Bauriß zu dem Gebäude, an welchem er arbeitete; Victor mochte bei all seiner Fürsorge für die Kirche und die Würde des päpstlichen Stuhles den kaiserlichen Rathgeber nicht ganz verleugnen können, die Interessen des deutschen Hofes, welche er lange mit Eifer und Umsicht vertreten hatte, waren wohl so sehr mit seinem innersten Wesen, mit dem ganzen Sein verwachsen, daß sie bei ihm nicht ohne Gewicht bleiben mochten, wenn er kaiserliche und päpstliche Rechte oder Pflichten, Befugnisse oder Obliegenheiten abwog, wenn es galt, die Grenzen zwischen der höchsten geistlichen und weltlichen Macht zu ziehen. Kurz, der deutsche Staatsmann ist wohl nie ganz in dem römischen Papste aufgegangen, während der berühmteste Zögling Clugny's mit der Muttermilch dieses Klosters die höchste religiöse Begeisterung, die wärmste Liebe und treueste Hingebung an die Mutter Kirche eingesogen hatte, die im Mannesalter als Feuergeist aus ihm sprühte.

Mit den päpstlichen Insignien hatte Victor II. nicht allein die Menge der Pflichten übernommen, die an seine hohe Würde geknüpft waren, sondern auch eine schwere Wucht zufälliger Obliegenheiten fiel auf seine Schultern. Aber der junge Papst wußte seine Kraft und die Mittel, die ihm zu Gebote standen, zu schätzen, er beugte sich nicht unter die drückende Last, sondern muthig und voll Selbstvertrauen sah er den Gefahren und Mühseligkeiten ins

Antlitz, die ihn und den päpstlichen Stuhl bedrohten; in rascher Umschau lernte er die Situation kennen, schnell reifte sein Entschluß, dem die That auf dem Fuße folgte. Die sittliche Besserung der Diener der Kirche war für ihn eine hohe Pflicht, an deren Erfüllung schon sein Vorfahrer fleißig gearbeitet hatte und die er in ihrem ganzen Umfang aufnahm und sie zu einem Hauptrichtpunkt in dem Kreise seines Wirkens machte; ebenso war ihm der Kampf gegen die Häresie Berengar's als ein Erbtheil von Leo IX. überkommen; mit rastlosem Eifer war er bemüht, die Besitzungen des päpstlichen Stuhles zu sichern, Verlorenes wieder zu gewinnen, und allerwärts die geistlichen Güter frei zu machen von dem Lehensverband, den weltliche Große gegen Recht und Gebühr um dieselben geschlungen hatten; Victors Bestrebungen waren in dieser Hinsicht von dem besten Erfolg gekrönt.

Was die Lage des Papstes erheblich beschwerte, das war sein Verhältniß zu dem deutschen Kaiser, nicht als ob sich dieser dem Haupt der Kirche in kirchlichen Dingen hinderlich gezeigt hätte, sondern um deswillen, weil er seinen weisen und erprobten Rathgeber in Sachen der Politik des Reiches vielfach in Anspruch nahm und noch immer in der gewohnten Weise eine zuverlässige Stütze an ihm suchte. Victor konnte nicht umhin, sich der kaiserlichen Angelegenheiten, zunächst in Italien, anzunehmen; zu den schweren Pflichten, die er gegen die bedrängte Kirche zu erfüllen hatte, gesellte sich in der beschwerendsten Weise die Sorge für das bedrängte Reich.

Der alte Reichsfeind, Gottfried von Lothringen, war durch seine Vermählung mit Beatrix, der verwittweten Markgräfin von Toskana, zu einer Machtstellung gelangt,

die leicht das kaiserliche Ansehen in Italien beeinträchtigen und selbst der Herrschaft des deutschen Kaisers gefährlich werden konnte. Heinrich III. sah keineswegs gleichgiltig dieser Gestaltung der politischen Verhältnisse in Italien mit zu, sondern richtete sein Augenmerk auf die bedenklichen Vorgänge jenseits der Alpen und trug Sorge, dem von dort drohenden Sturm frühzeitig vorzubeugen. An zuverlässige und einflußreiche Männer schickte er heimlich Briefe mit der Bitte, auf Herzog Gottfried ein wachsames Auge zu haben, daß er nichts Schlimmes gegen das Reich in's Werk setze und versprach, daß er selbst im nächsten Jahre 1056 zur Stelle sein werde, um zu sehen, was zu thun sei, und durch geeignete Maßregeln die Ruhe und Ordnung aufrecht zu erhalten [1]).

Dem Papste ertheilte der Kaiser den Auftrag, den mit reichen Schätzen von Constantinopel heimkehrenden Kanzler Friedrich, den Bruder Gottfrieds von Lothringen, gefangen zu nehmen und ihn sobald als möglich nach Deutschland zu schicken. Um dieser Gefahr zu entgehen, begab sich Friedrich, als der Kaiser in Italien erschienen war, nach Monte Casino und trat in den Orden des hl. Benedictus; zu seiner größeren Sicherheit begab er sich später auf eine der tremitischen Inseln und von da in ein Kloster des hl. Johannes in dem Lancianischen Gebiet; im December 1055 kehrte er wieder nach Monte Casino zurück [2]).

Als die Nachrichten aus Italien immer trüber wurden und sogar eine Gesandtschaft der Römer in Deutschland erschien, welche dem Kaiser die von Herzog Gottfried drohende Gefahr schilderte, konnte Heinrich den Zug über die

1) Lamberti Hersfeldensis Annales ad a. 1054.

2) Leonis Ost. Chron. Casin.

Alpen nicht mehr länger aufschieben. Ueber Oetting, Ebersberg und Brixen nahm er seinen Weg, den er durch Mildthätigkeit und fromme Schenkungen an Klöster und Kirchen bezeichnete. Im April 1055 traf er in Verona und kurz darauf in Mantua ein [1]). Herzog Gottfried schickte ihm eine Gesandtschaft entgegen und ließ ihn versichern, daß er an nichts weniger, als an Rebellion denke und daß er für des Staates und des Kaisers Wohl alles aufbieten werde; durch das Vermögen seiner Frau, welche er auf rechtmäßige Weise geheirathet habe, habe er sich in der Fremde ein Auskommen verschafft, da er aus seinen väterlichen Besitzungen vertrieben worden sei. Der Kaiser sprach zwar auf den Rath seiner Umgebung Gottfried von dem Verbrechen des beabsichtigten Aufstandes frei, indem er fürchtete, daß sich derselbe mit den Normannen verbinden würde und daß dann die letzten Dinge schlimmer seien als die ersten, allein der Herzog hielt sich doch nicht für ungefährdet und begab sich nach Deutschland [2]).

Auf den Roncalischen Feldern, wo im Laufe der folgenden Jahrhunderte noch manchmal die Geschicke Italiens berathen und entschieden wurden, hielt der Kaiser strenges Gericht über Verbrechen und Gewaltthätigkeiten der Lombardischen Großen. Einen gewissen Markgrafen Adelbert (von Este?) verurtheilte er zum Tode, auf Verwenden der Bischöfe schenkte er ihm aber auf dem Concil zu Florenz Leben und Freiheit [3]).

Zu Pfingsten traf der Kaiser mit Papst Victor II. in Florenz zusammen und wohnte daselbst einem Concil

1) Boehmer Regesten von 911—1313. Nr. 1661—1664.
2) So nach Lambert ad a. 1055.
3) Berthold und Arnulfus Mediol.

bei, auf welchem 120 Bischöfe versammelt waren. Die Acten dieser Synode sind nicht erhalten, allein wir können doch aus mehreren Nachrichten die hauptsächlichsten der Verhandlungen kennen lernen. Zunächst eiferte Victor ganz im Geiste seines Vorgängers, und wie Bonizo ausdrücklich bemerkt, dem Rathe Hildebrand's folgend, gegen die gefährlichsten Laster der Zeit, Simonie und grenzenlose Unsittlichkeit des Clerus. Viele Bischöfe wurden auf der Florentiner Synode abgesetzt, weil sie ihre Bisthümer erkauft hatten, und eine sehr große Anzahl anderer verlor ihre Würde, weil sie dieselbe durch unzüchtiges Leben befleckt hatten. — Von der höchsten Wichtigkeit war die Bestimmung der Synode, welche bei Strafe der Excommunikation die Veräußerung der Kirchengüter an weltliche Große und Fürsten untersagte[1]). Diese Maßregel faßte das Uebel der Simonie an der Wurzel und mußte die Selbständigkeit der Kirche fördern und dauernd befestigen; es gab wohl in dem ganzen Verbesserungswerke der sittlichen Gebrechen keine andere Maßregel, die bei so unscheinbarem Aussehen ihre Wirkungen so weit ausdehnte; über den niederen Clerus über die höchsten Spitzen desselben über die weltlichen Herrn, von dem niedrigsten Adel an durch alle Stufen hindurch bis zum höchsten Machthaber übte das Verbot des Handels mit geistlichen Gütern seinen Einfluß aus und Viele wurden von demselben hart betroffen, indem ihnen die reiche Quelle unredlichen, wucherischen Erwerbs mit einem Male abgeschnitten war. — Weniger gut bezeugt, aber doch im höchsten Grad wahrscheinlich ist es, daß Victor II. auf der

1) Bonizo, Petrus Damiani.

Synode zu Florenz das Anathem gegen Berengar, welches Leo IX. gegen ihn ausgesprochen hatte, wiederholt und bekräftigt habe, da er denselben, wie wir bald sehen werden, noch i. J. 1055 in Gallien durch Legaten bekämpfen ließ [1]). — Die Synode dehnte allem Anscheine nach ihre Thätigkeit auch auf Spanien aus, indem sie den Anmaßungen König Ferdinand's von Leon und Castilien in kirchlichen und weltlichen Dingen mit Ernst entgegentrat. Dieser hatte nämlich den kaiserlichen Titel angenommen und versagte dem Reiche Tribut, dem römischen Kaiser die gebührende Anerkennung. Auf Heinrich's III. Veranlassung drohte daher der Papst dem spanischen König mit dem Bann, sofern er nicht zu seiner Pflicht zurückkehre. Der Gang der Verhandlungen ist unbekannt, als Resultat derselben kann aber angenommen werden, daß der Kaiser bei dem spanischen König nicht mit seinen Wünschen durchdrang [2]). Für den Papst waren die weltlichen Angelegenheiten, die kaiserlichen Aufträge, gewiß nur ein beigeordnetes Motiv zum Vorgehen gegen Ferdinand von Castilien. Dieser beabsichtigte nämlich nichts Geringeres, als für die spanische Kirche eine vollständige Autonomie zu gewinnen und hatte zu diesem Zwecke den Erzbischof von S. Jago di Compostella zum obersten Pontifex ernannt, wogegen schon die Synode von Rheims (1049) feierlich protestirt hatte. Der spanische Machthaber war in seinen kirchlichen Suprematsbestrebungen sogar soweit gegangen, die Synode von Coyaca selbständig zu berufen und die Giltigkeit der auf derselben gefaßten Beschlüsse von seiner Zustimmung und selbst von der

1) Mansi Coll. conc. t. XIX. p. 837.

2) Vergl. Giesebrecht, KG. II, 481 und die dazu gehörige Note S. 595.

seiner Gemahlin abhängig zu machen [1]). Solche Thatsachen, die wahrscheinlich nicht vereinzelt dastanden, forderten natürlich die römische Curie zu energischem Einschreiten dringend auf, damit die Sonderbestrebungen in kirchlichen Dingen nicht weiter Raum griffen und vielleicht gar bis zur Gründung einer eignen Landeskirche führten. — Endlich läßt sich mit der Synode zu Florenz ein kaiserliches Gesetz in Verbindung bringen, welches bestimmt, daß in Zukunft weder ein Bischof noch ein Presbyter oder Cleriker irgend eines Grads, ferner kein Abt oder Mönch und keine Nonne in was immer für einer Angelegenheit zum Schwur genöthigt werden soll, sondern es soll ihnen gestattet sein, Eide durch Stellvertreter zu leisten [2]).

Das Concil von Florenz ist offenbar ein bedeutender Factor in dem Läuterungsproceß, in welchem sich die äußeren Verhältnisse der Kirche befanden. Das einmüthige Zusammenwirken der höchsten geistlichen und weltlichen Gewalten mußte für alle Freunde der Kirche und des Reiches, für alle Feinde des Haders und der herrschenden Laster ein erfreulicher und sicherer Vorbote einer glücklichen Zeit des Friedens, der Ordnung, der Völkerwohlfahrt erscheinen. Ein Concil von 120 Bischöfen in Oberitalien gehalten, wo seither die Sittenverderbniß am zügellosesten gewaltet hatte und das Verbesserungswerk der letzten Päpste am meisten auf Widerstand gestoßen war, ein Concil in Oberitalien sage ich, das solche Beschlüsse faßte wie die Florentinischen sind, war ein deutlicher Beweis, daß ein kirchlicher Sinn bereits Wurzeln geschlagen und daß nicht alle

1) Vergl. Will, die Anfänge d. Restaur. d. K. im 11. Jhrhdt. S. 68. Note 18.

2) Mon. Germ.: leges ad a. 1047. Ueber diese Chronologie vergl. Gfrörer, Kirchengesch. Bd. 4. S. 608.

Elemente für eine glückliche Zukunft der Kirche in dem höheren Clerus wenigstens erstorben waren. Die Synode zu Florenz hätte dem kaiserlichen Hofe für die folgenden Decennien ein Vorbild und eine Richtschnur werden sollen; wahrscheinlich wäre dann der christlichen Welt das Unheil des Kampfes zwischen Kirche und Staat, welches vorzüglich die Pulsader des deutschen Lebens traf und gefährlich verletzte, erspart worden. Die Eintracht zwischen Papst Victor II. und Kaiser Heinrich III., wie wir dieselbe auf dem Florentiner Concil sehen, ist ein erquickliches Bild, das alle Träger hoher geistlicher Würden und alle weltliche Herrn an ihre Pflicht der Sorge für die geistige Gesundheit der Völker, der Erhaltung der Moralprincipien, auf welchen das Heil der Nationen beruht, erinnern und zur Erfüllung ihres hohen Berufs aneifern muß.

Verfolgen wir nun des Kaisers ferneres Walten in Italien. Aus mehreren Urkunden, die er an verschiedenen Orten Oberitaliens ausstellte, ersehen wir, daß sein Sinn vorzüglich den Klöstern hold war: auch übte er mit großer Strenge das Amt eines Friedensrichters; der Stadt Ferrara verlieh er einen Freiheitsbrief [1]). Zum Theil galt Heinrich's III. damaliger Aufenthalt in Italien den Normannen. Zwar griff er sie nicht mit Waffen an, aber er knüpfte Bündnisse gegen dieselben und traf alle Anstalten, um das nachzuholen, was er im vorigen Jahre versäumt hatte, indem er Leo IX. im Kampfe gegen die fremden Abenteurer nicht unterstützte. Zunächst trat er in ein gutes Einvernehmen mit den Longobardischen Fürsten von Benevent, Pandulf und Landulf, und gewann sie zum Kampfe gegen

1) Boehmer l. c. Nr. 1663, 1664, 1668, 1670.

die Normannen, welche bis zum Januar 1055 im Besitz von Benevent gewesen waren. Die genannten Fürsten hatten in ihrer Herrschaft zum erstenmale i. J. 1050 harte Anfechtungen erlitten und waren sogar aus der Stadt verdrängt worden; vollständig verloren sie aber ihre Regierung erst i. J. 1052, nachdem sie mehrfach Versuche gemacht hatten, sich zu behaupten, und seit der Schlacht bei Civitella (Astagnum) [1]) im Juni 1053 hatten die Normannen Benevent im Besitz.

---

1) Wir müssen uns über den Namen dieses Schlachtorts, der in den Quellen verschieden angegeben wird, einige Erläuterungen erlauben und knüpfen dabei an folgende Stelle bei Giesebrecht (Kaisergeschichte Bd. II., S. 593 und Note zu SS. 470—473) an: „Der Schlachtort kann nicht zweifelhaft sein; alle Quellen nennen ihn Civitas mit Ausnahme des Wibert, der die italienischen Namen häufig verdreht und hier Civitatula hat, und der Annales Beneventani, bei deren räthselhaftem Astagnum man über leere Vermuthungen nicht hinauskommt. Daß Civitas in nächster Nähe des Fortore lag, sagt Guillermus Apul. II, v. 178. 179 mit klaren Worten. Die Stelle des längst zerstörten Orts hat Borgia Memorie istoriche della città di Benevento II. p. 29 mit Bestimmtheit nachgewiesen. Er nennt den Ort Civitate, nicht Civitella, wie man jetzt fast überal irrig findet. Ein castellum de civitella bei Flaviano unweit Teramo wird bei Palma Storia di Teramo I, 123 seq. erwähnt; auf dasselbe ließe sich der Name Civitatula des Wibert, aber doch nur dann beziehen, wenn die Nachrichten über die Schlacht in jene Gegend und nicht an den Fortore verwiesen.“ Hiergegen glauben wir einige Einwendungen machen zu können. Was zunächst das numerische Verhältniß der authentischen Quellen betrifft, die den fraglichen Schlachtort nennen, so haben wir drei Stellen, welche für den Namen „civitas“ sprechen: Chron. Cas. („juxta civitatem“), Ann. Aug. und Lupus Protosp. („in civitate“), Guil. Ap. gibt für denselben eine Umschreibung (Proxima nomen habens erat urbs a civibus ipsis), welche ebensowohl auf „civitas“ als auf „civitella“ hinweist und kann demnach ebensowenig für das eine, als für das andere entscheiden; Wibert hat „Civitatula,“ Gaufred. Malat. „Cimitata“ und die Ann.

Hatte Papst, Leo IX. schon im J. 1054 den Kaiser Michael Monomachus durch eine Gesandtschaft um Hilfe gegen die Normannen gebeten, so schickte jetzt (1055) Kaiser Hein-

---

Benev. haben „Astagnum." Wollen wir demgemäß dem Worte „civitas" die Berechtigung nicht absprechen, als Bezeichnung des Schlachtorts zu dienen, so müssen wir doch für „civitella" oder „civitatula" dasselbe Recht in Anspruch nehmen; beide sind offenbar nur Diminutivformen von civitas und da laut der ausdrücklichen Ueberlieferung des Guil. Ap. der Ort, bei welchem die Normannenschlacht geschlagen ward, am Fortore lag, so haben wir es hier offenbar nur mit einer Namens-, nicht mit einer Ortsverwechselung zu thun, so daß das Castellum de Civitella unweit Teramo, auf welches Giesebrecht an der angeführten Stelle hinweist, gar nicht in Betracht kommt. Fragen wir, wie kam man dazu, anstatt civitas die Diminutivform zu gebrauchen, so ergibt sich die Antwort sehr leicht, wenn man bedenkt, daß der betreffende Ort (Dorf oder Städtchen) sehr unbedeutend war; daß aber die Verkleinerungsform von civitas zur Bezeichnung von Ortsnamen keineswegs ungewöhnlich war, beweisen eine große Zahl von Orten in Italien, welche eben „Civitella" hießen. Mag nun der Ort der Schlacht, um den es sich handelt, mit dem einen oder andern der beiden so nah verwandten Namen bezeichnet werden, soviel steht fest, er lag am Fortore, wie Guil. Ap. berichtet, und wir können für dessen Ueberlieferung eine kräftige Bestätigung beibringen. Die Ann. Benev. berichten nämlich: „Normanni ..... interfecerunt ex eis et nostratibus ferme 300 milites in loco qui dicitur Astagnum." Dieser „räthselhafte Name" wie Giesebrecht sagt, dürfte unschwer eine Erklärung finden; derselbe bezeichnet offenbar weder ein Dorf noch einen Weiler, sondern zuverlässig ist unter demselben eine Gemarkung, ein Strich Landes, auf welchem der Kampf stattfand, zu verstehen. Im Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde Bd. 9. S. 59 findet sich in einer Abhandlung von G. H. Pertz und Rudolf Köpke über das Chron. Cavense die Notiz: „Ann. Benev. nennen den Ort Astagnum d. i. der Fluß Stagna, der nicht weit von Civitella sich in den Fortore ergießt." Worauf diese Bemerkung beruht, ist uns nicht bekannt; indessen scheint sie aus der Nachricht der 50 Jahre nach dem Tode Leo's IX. († 1054) verfaßten Vita dieses Papstes (Borgia, Memorie di Benevento II, 299) geschöpft zu sein, in welcher wir S. 317 lesen: „(Leo) castrametatus

rich III. den Bischof Otto von Novara an den byzantinischen Hof, um ein Bündniß gegen die für die griechische Herrschaft in Italien nicht minder als für des deutschen Kaisers Ansehen gefährlichen Eindringlinge zu schließen. Bischof Otto fand den Kaiser Michael nicht mehr am Leben und eine Frau, des verstorbenen Kaisers Schwägerin Theodora, führte die Herrschaft. Der Antrag des deutschen Kaisers fand an dem griechischen Hof willkommene Aufnahme und als die abendländische Gesandtschaft im folgenden Jahre heimkehrte, ward sie von Bevollmächtigten der Kaiserin begleitet, welche Freundschaft und Bündniß mit Heinrich III. schließen sollten. Den Normannen war die ihnen drohende Gefahr kein Geheimniß geblieben, und sie suchten deßhalb Verstärkungen an sich zu ziehen; fünfzig bewaffnete Ritter, welche über das Meer herüberkamen, wurden von den Pisanern gefangen und dem Kaiser überliefert [1]).

Nun war aber die wichtigste der italienischen Angelegenheiten, das bedenkliche Verhältniß der Markgrafschaft Toskana zu dem Reiche, noch immer nicht zu einem befriedigenden Abschluß gekommen, ja die Flucht Gottfrieds nach Deutschland hatte die Sache für den Kaiser noch wesentlich verschlimmert. Heinrich glaubte daher die ganze Wucht seines Ansehens und seiner Macht in die Wagschaale werfen zu müssen, damit nicht die Verhältnisse seiner Herr

---

est super flumen, quod dicitur stagnum, non longe ab oppido, cui nomen est civitas." Hiedurch sind wir also außer allen Zweifel gesetzt, daß Stagnum, wie das Wort schon sagt, ein Flüßchen bezeichnet, und der Name Astagnum ist sichtbar aus ad Stagnum entstanden, sodaß er nichts Anderes bezeichnet als den Landstrich am Flüßchen Stagnum.

1) Bertholdi Ann. ad a. 1055.

würden und er nicht Italien in einem Zustande zweifelhafter Treue verlasse. Als die Markgräfin Beatrix dem Kaiser entgegenging, ward ihr kaum der Zutritt zu demselben gestattet; sie suchte ihre Verheirathung mit Herzog Gottfried durch mancherlei Vorstellungen zu rechtfertigen; allein der Kaiser hatte das politische Moment jenes Acts und dessen ungeheure Tragweite zu scharf ins Auge gefaßt, als daß er seine staatsmännische Beurtheilung desselben dem Eindruck der Rede eines Weibes, und wenn sie gleich seine Verwandte und Jugendgenossin war, hätte opfern sollen; ja vielleicht gerade das Verwandtschafts- und Freundschaftsverhältniß der Markgräfin zu ihm ließ ihm deren Verheirathung an einen Reichsfeind und ohne seine Einwilligung um so gehässiger erscheinen. Beatrix mußte mit ihrer Tochter am kaiserlichen Hofe als Gefangene bleiben und ward als Gefangene mit nach Deutschland geführt [1]).

Ungefähr um dieselbe Zeit als Beatrix die tiefe Kränkung der verlorenen Freiheit erfuhr, hatte ihr Mutterherz auch den Verlust zweier Kinder zu beklagen; es starben, wahrscheinlich eines unnatürlichen Todes, ihre älteste Tochter und ihr einziger Sohn [2]).

Das Versprechen, welches Kaiser Heinrich III. dem Papste bei dessen Erwählung gegeben hatte, „dem hl. Petrus zurückzuerstatten was seines Rechtes ist," erfüllte er

---

1) Lambert und Berthold.

2) Gfrörer hält es für eine ausgemachte Sache, daß die Kinder der Beatrix durch den Kaiser aus dem Wege geschafft worden seien. Da sich nun aber zu dieser schrecklichen Annahme weder bei Berthold, noch bei Bonizo, auf welche sich Gfrörer beruft, genügender Grund findet, so müssen wir dieselbe den Hypothesen und Phantasiegebilden beizählen, an denen die Werke des genannten Historikers so reich sind.

während seiner Anwesenheit in Italien im weitesten Umfang. Viele Bisthümer und Burgen, welche dem apostolischen Stuhle entrissen worden waren, empfing er zurück und Victor II. stattete die römische Kirche mit vielen Ehren aus; „wenn ihm ein längeres Leben bestimmt gewesen wäre, so hätte man wohl ein Wort von ihm vernommen, daß beide Ohren gellen sollten" [1]).

Den bedeutendsten Zuwachs an weltlichem Besitz erhielt der päpstliche Stuhl dadurch, daß ihm der Kaiser das Herzogthum Spoleto und die Grafschaft Camerino verlieh [2]). Die Annahme, daß der Kaiser diese Schenkung nur auf die Lebensdauer Victors II. habe ausdehnen wollen, werden wir unten näher zu besprechen Gelegenheit finden.

So war denn des Kaisers Aufenthalt in Italien für die Kirche erfreulich und segensvoll; dieselbe hatte sich durch die brüderliche Eintracht, welche zwischen der höchsten geistlichen und der höchsten weltlichen Macht herrschte, nach Innen gereinigt und geklärt, indem eine ansehnliche Synode ernste und kräftige Maßregeln zur Herstellung von Zucht und Ordnung unter dem entarteten Clerus ergriffen hatte; nach Außen hatte die Kirche an Kraft gewonnen durch die

---

1) So Anonymus Haser.

2) Bis auf die jüngste Zeit herrschen entgegengesetzte Meinungen darüber, ob Spoleto schon früher zum Besitz des päpstlichen Stuhles gehört habe oder nicht. Die letztere findet an Sugenhaim (Gesch. d. Entsteh. und Ausbildung d. Kirchenst.) und Giesebrecht (KG. Bd. II.) ihre hauptsächlichsten Vertreter, die erstere neuerdings vorzüglich an Gfrörer, und wir haben Grund genug, uns derselben anzuschließen, indem wir uns besonders auf den Anastasius Bibliothecarius stützen, dessen Autorität an der auf unsere Fragen bezüglichen Stelle neuerdings durch Waitz (Verfassungsgeschichte Bd. III. S. 165. Note 1) gegen Hegel vertheidigt worden ist.

kaiserliche Bestätigung und Vermehrung ihres weltlichen Besitzes. Wir haben daher vom kirchlichen Standpunkt aus alle Ursache, Heinrich's Romfahrt als ein wichtiges Ereigniß voll der heilsamsten Wirkungen und besten Erfolge anzusehn; allein in politischer Beziehung, und was insbesondere Deutschland angeht, können wir des Kaisers Aufenthalt fern von seiner eigentlichen Heimath nur beklagen und müssen ihn den staatsmännischen Sünden beirechnen, welche viele der größten und achtungswerthesten seiner Vorgänger und Nachfolger zum bittersten Schaden der deutschen Nation begangen haben.

In Deutschland hatten die Verhältnisse während Heinrich's zweiter Romfahrt eine sehr üble Gestalt angenommen. Schon in Italien umschlich den Kaiser schmählicher Verrath und noch während seines Aufenthalts jenseits der Alpen war Papst Victor von Meuchelmord bedroht; die Frevlerhand eines Subdiacons hatte dem für ihn bestimmten Meßwein Gift beigemischt, allein er entging der Gefahr durch wunderbare Rettung [1]).

Die heimlichen Todfeinde des Kaisers, sein Verwandter Bischof Gebhard von Regensburg und Herzog Welf, hielten den schwarzen Plan des Kaisermords noch nicht für reif und sie begaben sich deshalb nach Deutschland, um eine weitverzweigte Verschwörung gegen das Leben Heinrich's zu Stande zu bringen. Dies gelang ihnen sehr leicht und sie gedachten ihren Mordplan bei des Kaisers Heimkehr aus Italien in Ausführung zu bringen. Noch zeitig genug erhielt der Kaiser Kunde von den verruchten Anschlägen, die die deutschen Fürsten gegen ihn bereit hatten. Heinrich

1) Lambert und Berthold.

eilte mit der größten Schnelligkeit über die Alpen und die Hochverräther entgingen nicht ihrer verdienten Strafe.

Auf der Synode zu Florenz hatte Victor II. bereits die Grundsätze dargelegt, nach welchen er das kirchliche Regiment zu führen gedachte; Italien hatte durch eigne Anschauung den Geist gewahren können, welcher in dem neuen Papste lebte und voll Feuer bei dessen erstem Auftreten in seiner Amtsthätigkeit hervorbrach. Der frische Eifer seiner apostolischen Thätigkeit drängte Victor, die Segnungen seines mit dem Vorsatz der thätigsten Pflichterfüllung angetretenen obersten Hirtenamtes schnell nach allen Richtungen zu verbreiten. Er beauftragte daher den Cardinal-Subdiacon Hildebrand mit dem Geschäft der Kirchenverbesserung durch Bekämpfung der herrschenden Mißbräuche und Laster in Gallien und durch Verfolgung der Häresie Berengar's, welche ebendort ihren Sitz hatte. Die verwickelten und höchst gefährlichen politischen Zustände in Italien und Deutschland, welche von Tag zu Tag drohender wurden, nahmen all die geistige Kraft des erfahrenen Staatsmannes und pflichtgetreuen Statthalters der Kirche vollständig in Anspruch, so daß er, wie auch schon sein Vorgänger gethan, die Wiedereinführung der gesunkenen Zucht und zerrütteten Ordnung, die Herstellung der Kirche in ihrer ungetrübten Reinheit in Gallien Legaten überlassen mußte. Hildebrand trat daher wohl schon in den ersten Wochen von Victors Pontificat als dessen Stellvertreter seine ebenso wichtige als ehrenvolle Gesandtschaftsreise an und bald bewies er sich durch seine Thaten des Vertrauens und der Ehre würdig, die ihm von Seiten des Papstes zu Theil geworden waren.

Der päpstliche Legat richtete sein vorzüglichstes Augen-

werk auf den hartnäckigen Häretiker Berengar. Derselbe war auf mehreren Concilien, vor welche er geladen worden war, nicht erschienen, weshalb Hildebrand diesmal ein Concil nach Tours, dem Ausgangspunkt der Häresie, ausschrieb. Da konnte Berengar nicht umhin, vor dem Concil zu erscheinen; zu seiner Vertheidigung aber wußte er nichts hervorzubringen, sondern nach kurzem Verhör bequemte er sich zu der eidlichen Erklärung: „Ich schwöre, daß Brot und Wein des Altars nach der Consekration Fleisch und Blut Christi sind."

Dies ist alles, was sich aus den dürftigen und einander widersprechenden Nachrichten über die Synode zu Tours als unumstößlich feststehend ergibt. Um den Beweis dafür zu liefern, müssen wir das gesammte Quellenmaterial scharf ins Auge fassen. Lanfrankus, Liber de corpore et sanguine Domini cap. IV. berichtet: »Ab hac sententia nunquam discessit sanctus Leo in omnibus conciliis suis, seu quibus ipse suam praesentiam exhibuit, seu quae per legatos suos in diversis provinciis congregari instituit. Quae sententia non effugit successorem quoque suum foelicis memoriae Papam Victorem. Sed quicquid de hac re seu caeteris ipse statuit, statuive praecepit: hoc etiam iste sua atque omnium conciliorum suorum authoritate firmavit. Denique in concilio Turonensi, cui ipsius interfuere ac praefuere legati, data est tibi optio defendendi partem tuam. Quam cum defendendam suscipere non auderes, confessus coram omnibus communem Ecclesiae fidem, jurasti ab illa hora te ita crediturum, sicut in Romano concilio te jurasse est superius comprehensum.« Der Wortlaut dieser Nachricht Lanfrank's in Berengar's de sacra coena ist folgender: »Quae sententia non

effugit papam Victorem, immo eam sua et conciliorum auctoritate firmavit, denique in concilio Turonensi, cui ipsius adfuerunt et praefuerunt legati, data est tibi optio defendendi partes tuas; quod quum non auderes, confessus communem ecclesiae fidem jurasti, sicut te Romae jurasse superius est comprehensum.“ Bestätigt wird diese Nachricht durch Durandus, Guitmundus, Guilhelmus Malmesburiensis, Bernoldus, heftig bekämpft wird sie durch Berengarius Turonensis selbst in seiner Schrift De sacra coena ed. A. F. et F. Th. Vischer (S. 49 u. flgde.), indem derselbe behauptet, daß nicht Gesandte Papst Victor's, sondern Leo's IX. mit ihm zu Tours unterhandelt hätten.

Obgleich alle neueren Historiker von katholischer Seite vorzüglich Höfler, Gfrörer und soeben noch Hefele (Conciliengeschichte Bd. 4. S. 738 flgde.) der weitläufigen Darstellung Berengar's in ihrem ganzen Umfang den unbedingtesten Glauben beimessen, so müssen wir doch gestehen, daß alle diese Autoritäten uns nicht vermögen, ihrer Ansicht beizustimmen, da wir genug Gründe haben, innere und äußere, den historischen Werth von Berengar's Ueberlieferung in den entschiedensten Zweifel zu ziehen.

Der wüthendste Haß Berengar's gegen die Kirche und ihre Diener riß denselben zu den leidenschaftlichsten Ausbrüchen häretischer Blasphemie fort und seine sehr bedrängte Lage mochte oft genug für ihn Veranlassung sein, durch Lug und Trug Hilfe und Rettung zu suchen. Beleuchten wir Berengar's Charakter etwas näher: Feigheit und Schwäche hinderten ihn stets seine Sache offen mit Entschiedenheit vor seinen Gegnern zu verfechten; oft genug vor Concilien oder Disputationen geladen, erschien

er entweder gar nicht, wie zu Vercelli und Paris, oder er wagte es nicht, einen Kampf aufzunehmen und streckte die Waffen, so zu Brion und Tours. Mit Schimpfreden, großsprecherisch und prahlerisch trat er auf, wo er keine ernste Gegenrede oder gründliche Widerlegung zu fürchten brauchte, wie im Kloster Pratellan. An sein Wort hielt er sich nie gebunden, die Heiligkeit des Eides kannte er nicht, fünfmal entsagte er seiner Lehre durch feierliche Eide (Siehe De Berengarii haeresiarchae damnatione multiplici. Opusculum. Anonymi, qui scribebat anno 1088, quo mortuus est Berengarius. Mansi coll. conc. t. XIX, p. 758.), fünfmal brach er diese. Und solch einem Menschen, dessen Leben eine ununterbrochene Kette von gemeiner Schwäche, verabscheuungswürdiger Feigheit, frecher Lüge und wiederholtem öffentlichen Eidbruch ist, sollen wir ein Wort zu glauben genöthigt sein! Wir unserntheils können uns dazu nicht herbeilassen und müssen uns entschieden dagegen verwahren.

Wie sehr wir dazu berechtigt sind, wird eine eingehendere Untersuchung der Einzelheiten von Berengar's Bericht über die Synode zu Tours zeigen.

Unter den Irrthümern, oder eigentlich Lügen, deren er Lanfrank beschuldigt, hebt er mit dem größten Nachdruck hervor, daß nicht Gesandte Papst Victor's sondern Leo's mit ihm über die Eucharistie unterhandelt hätten. Es scheint bei dem ersten Blick höchst unwahrscheinlich, beinahe unglaublich, daß Berengar in Bezug auf einen allem äußeren Ansehen nach sehr unbedeutenden Umstand Lügen habe verbreiten wollen, und es ist sehr begreiflich, daß noch Hefele a. a. O. bemerkt: „Berengar behauptet mit aller Entschiedenheit und unter Angabe verschiedener Nebenum-

stände, daß unsere Synode (Tours) unter Papst Leo abgehalten worden sei, und es ist nicht anzunehmen, daß er in dieser, ihn so nahe berührenden Sache geirrt, oder den Lesern eine Unwahrheit, die ihm nichts nützen, von jedem Zeitgenossen aber leichtlich entdeckt werden konnte, habe aufbinden wollen." Sudendorf im Berengarius Turonensis p. 45 meint, „daß dieser alle Achtung und jedes Vertrauen hätte verlieren müssen, wenn er zur Widerlegung Lanfrank's eine Reihe von Unwahrheiten aufgestellt habe." Wie es um die Ehrenhaftigkeit Berengar's steht, wie wenig er dieselbe zu erhalten bemüht war, darüber gibt wol das eben zu seiner Charakteristik Gesagte hinlänglich Aufschluß; ob er aber aus der Unwahrheit, um die es sich hier handelt, nicht irgend einen Nutzen zu ziehen hoffte, was Hefele bezweifelt, wollen wir dahin gestellt sein lassen; immerhin bleibt es möglich, daß er den einen oder andern Grund hatte, Papst Victor's Auftreten gegen ihn zu leugnen und die erste Abschwörung seiner Lehre in die Zeit von Leo's Pontificat zu versetzen. Wir wollen uns nicht in Vermuthungen ergehen, was Berengar möglicherweise zu einer Fälschung der Geschichte seiner Häresie könnte veranlaßt haben, aber die fünfmal wiederholte Versicherung, „daß weder Papst Victor noch dessen Legaten je mit ihm Verhandlungen gepflogen hätten," ist höchst verdächtig; einen an und für sich so unbedeutenden Umstand hebt man nicht so hervor und betont ihn nicht mit einem solchen Nachdruck, wenn ihm nicht etwas Besonderes zu Grunde liegt, wenn demselben nicht ein besonderer Werth beigemessen wird.

Als durchaus abgeschmackt und im höchsten Grade unglaubhaft erscheint Berengar's Behauptung, „Hildebrand hat, das Richtige deutlich einsehend, mir den Rath gegeben,

ich solle mich an Papst Leo wenden, der durch sein Ansehen den Neid der Stolzen und den Lärm der Einfältigen niederschlagen werde." (Hildebrannus veritatis perspicuitate cognita, persuasit, ut ad Leonem papam intenderem, cujus auctoritas superborum invidiam atque ineptorum tumultum compesceret.) Wenn man Hildebrand kennt und weiß, wie er bei allen seinen Handlungen aufzutreten pflegte, so wird man ihm nicht zutrauen können, daß er, zumal mit der ausgedehntesten Vollmacht versehen, nicht ganz selbständig habe handeln, sondern die Sache, in welcher bereits mehrere Concilien entschieden, an den päpstlichen Stuhl habe verweisen sollen; und in welcher Weise, mit was für Ausdrücken! Nach den Worten zu schließen, welche hier Berengar Hildebrand in den Mund legt, müßte man fast glauben, der päpstliche Legat habe in dem liebevollsten und freundschaftlichsten Umgang mit dem Häretiker gestanden.

Was ist davon zu halten, wenn Berengar glauben machen will, daß in Gegenwart eines römischen Gesandten, zumal des feurigen Vorkämpfers für die Neubelebung kirchlicher Zucht und Ordnung zum Zweck der Bekämpfung einer Häresie eine Synode gehalten worden sei, auf welcher der Bevollmächtigte des Papstes nicht den Vorsitz geführt habe? Die Unwahrscheinlichkeit von Berengar's Behauptung tritt um so greller hervor, als die römischen Gesandten auf den anderen im Jahr 1055 in der Provinz Lyon und zu Lissieux gehaltenen Synoden präsidirten.

Ferner soll es nach Berengar's Mittheilung Hildebrand in das Ermessen der versammelten Bischöfe gestellt haben, ob sie über die Eucharistie handeln wollten oder nicht; bis zum Beginn der Sitzung soll er darüber im

Unklaren gewesen sein und die zur etwaigen Verhandlung nöthigen Bücher fürsorglich bereit gehalten haben; und nun gar soll die hochwichtige Untersuchung der häretischen Lehre über die Eucharistie und die Verhandlung über dieselbe mit den Häretikern dem Rathe einiger Bischöfe mit Ausschließung des päpstlichen Gesandten überlassen worden sein. Wollte man hier dem Berichterstatter Glauben beimessen, so müßte die Rolle des päpstlichen Gesandten auf der Synode eine höchst untergeordnete, sein Einfluß auf die Verhandlungen verschwindend klein gewesen sein. Wo wäre Hildebrand's Geist, sein kirchlicher Eifer, seine Thatkraft geblieben? Wie matt wäre der Glanz seiner Würde, wie unbedeutend die Macht seines hohen Amtes geworden!

Vergleichen wir endlich den Wortlaut von Lanfrank's Nachricht in dessen lib. de corp. et sang. dom. mit dem in Berengar's de s. coena (s. oben), so finden wir nicht unerhebliche Unterschiede. Lanfrank berichtet erst von Leo's Kämpfen gegen Berengar auf Concilien, auf welchen er selbst zugegen war, und auf solchen, die er durch seine Legaten in verschiedenen Provinzen halten ließ; in einen gewissen Gegensatz zu Leo's Bestrebungen treten dann die Victor's und besonders das Concil zu Tours, während Berengar nur von Victor berichtet, wodurch dann der die Thaten der beiden Päpste abgrenzende scharfe Gegensatz zum Nachtheil von Lanfrank's Bericht verloren geht. Ferner fehlt bei Berengar der Zusatz Lanfrank's zu Victorem: „successorem quoque suum foelicis memoriae," der an unserer Stelle insofern gar nicht unwesentlich ist, als durch denselben die Pontificate Leo's und Victors aufs nachdrücklichste unterschieden und die Ereignisse während derselben deutlich auseinander gehalten werden. Dann erleidet die

Ueberlieferung: Sed quicquid de hac re seu caeteris ipse statuit, statuive praecepit: hoc etiam iste sua atque omnium conciliorum suorum authoritate firmavit", bei Berengar eine arge Verstümmelung, wodurch sie einen guten Theil ihres Ansehens einbüßt. Sagt uns Lanfrank, daß Victor alle Bestimmungen seines Vorgängers über die bewußte Häresie und auch über andere Dinge durch seine und aller seiner Concilien Autorität bekräftigt habe, so begnügt sich Berengar mit dem kurzen Bericht: „Quae sententia non effugit papam Victorem, immo eam sua et conciliorum autoritate firmavit," in welchem also der wesentliche Punkt der vollständigen Uebereinstimmung der Handlungsweise Victor's mit der Leo's IX. übergangen wird. Diese zahlreichen Corruptionen von Lanfrank's Bericht mögen wol auf eine Abschwächung desselben berechnet gewesen sein und tragen weit mehr den Schein der Absichtlichkeit als den des Zufalls an sich; im günstigsten Falle zeugen sie von einer Oberflächlichkeit und Willkür in der Behandlung der Worte, welche mit Lüge und Trug nahe verwandt sind und dicht an dieselben grenzen.

Berengar's Bericht über die Synode zu Tours hat besonderen Einfluß auf die Chronologie derselben ausgeübt; früher setzte man die genannte Synode allgemein in das Jahr 1055, seitdem aber Berengar's Schrift De sacra coena bekannt geworden ist, wird sie von allen Historikern in's Jahr 1054 versetzt; vorzüglich wird diese Ansicht durch Sudendorf im Berengarius Turonensis S. 41 flgde vertreten; bei unserem Urtheil über des genannten Häretikers Schrift aber muß dieselbe nothwendig als falsch bezeichnet werden. Wir wollen die Sache etwas genauer ins Auge fassen und hoffen den Beweis zu liefern,

daß die Synode zu Tours i. J. 1055 stattfand, wodurch wir dann einen neuen und zwar höchst gewichtvollen Grund für unseren Zweifel an der Glaubhaftigkeit Berengar's gewinnen.

Lessing in seinem Berengarius Turonensis sagt S. 150: „Die Hauptsache ist hier ohne Zweifel die Zeit, wenn, und unter welchem Papste dieses Concilium zu Tours gehalten worden: und ich sollte meynen, daß man das geringste Bedenken haben könne, das Zeugniß des Berengarius hierin allen andern vorzuziehen." Sudendorf a. a. O. S. 42 spricht sich folgendermaßen aus: „Dürfte diese Streitfrage (über die Chronologie des Concils von Tours) nach Anzahl der Stimmen entschieden werden, welche sich für Lanfrank erheben, so müßte dem Berengar fast alle Glaubwürdigkeit abgesprochen werden. In Bouquet's Rerum Gallicarum et Francicarum Scriptores Tom. IX. p. 524 und 525 sind die Stimmen gesammelt. Der Anonymus bei Chifletius, Bertholdus Constantiensis, Milo Crispinus, Willielmus Malmesburiensis und Albericus, sie alle legen ein mehr oder minder günstiges Zeugniß für Lanfrank ab. Seine Behauptung zu bekräftigen werden außerdem noch das Chronicon Vindocinense und das Chronicon Malleacense allegirt. Sogar der Cardinal Hildebrand, auf dessen Zeugniß sich Berengar beruft, soll in der Hauptsache dem Lanfrank beigepflichtet haben. Für die Behauptung Berengar's, daß das Concil zur Zeit Leo's IX. gehalten worden sei, findet sich kein einziger Zeuge. Die Gerechtigkeit erfordert, die Glaubwürdigkeit jener Männer genau zu untersuchen." Da wir uns auch von demselben Gerechtigkeitsgefühle wie Sudendorf leiten lassen, so müssen wir uns jetzt mit den Untersuchungen desselben beschäftigen, um sie zu prüfen und

den Beweis zu liefern, daß das aus denselben hervorgegangene Endresultat nicht richtig ist.

Gegen die Autorität Lanfrank's in Bezug auf die Chronologie des Concils von Tours machen vorzüglich Lessing, Sudendorf und noch neulich Hefele geltend, „daß derselbe einen Gedächtnißfehler begehe und wohl eine spätere Synode in der Provinz Lyon, bei der Hildebrand wiederum anwesend war, wie i. J. 1054 zu Tours, mit dieser frühern verwechselte. Die Verwechselung sei um so leichter, weil die meisten Schriftsteller jener Zeit es unentschieden lassen, welches von beiden Concilien das erstere gewesen sei, und weil das Concil in der provincia Lugdunensis 1055 höchst wahrscheinlich gleichfalls in der Stadt Tours stattfand, welche in kirchlicher Hinsicht unter dem Primat der Kirche zu Lyon stand." Dieser Vorwurf „eines Gedächtnißfehlers," den man hier Lanfrank macht, will uns sehr unstatthaft erscheinen und wir müssen gegen denselben geltend machen: Lanfrank nahm an der Bekämpfung der Häresie Berengar's durch Wort und Schrift den thätigsten Antheil, er verfolgte sie während ihrer ganzen Entwickelung Schritt vor Schritt; wie hätte ihm, dem eifrigsten Gegner Berengar's, entgehen sollen, wann und unter welchen Umständen dieser zum erstenmale seine Lehre abschwur! es war dies ein Moment von solcher Wichtigkeit, daß Lanfrank dasselbe aufzuzeichnen wol nicht vergessen hat; sicher aber hat er sich dasselbe, selbst wenn er nicht auf der Synode zu Tours zugegen war, so fest eingeprägt, daß es ihm auch zwanzig Jahre später, um welche Zeit ungefähr er sein Werk de corpore et sanguine Domini schrieb, gewiß noch lebhaft vor seiner Seele schwebte. Endlich ersehen wir aus der genauen Betrachtung des Wortlauts von

Lanfrank's Bericht, daß die Verlegung der Synode von Tours unter das Pontificat Victor's kein unwillkürliches Versehen oder ein lapsus calami ist, sondern dieselbe ist offenbar mit gutem Bedacht und mit Ueberlegung ausgesprochen. — Nach alle dem ist doch wol nicht anzunehmen, daß sich Lanfrank des Irrthums schuldig gemacht habe, eine Gesandtschaft mit so wichtigen Aufträgen und von so glänzendem Erfolg, wie die ist, um welche es sich hier handelt, als von Papst Victor II. ausgegangen, hinzustellen, wenn sie von Leo IX. abgeschickt worden wäre.

Sehen wir nun zu, wie es sich mit den Bestätigungen verhält, die Lanfranks Chronologie von verschiedenen Seiten zu Theil werden. Sudendorf verwirft die Autorität aller oben angeführten Stimmen, die sich zu Gunsten Lanfrank's erhoben haben; wir können ihm aber die volle Berechtigung dazu nur in Bezug auf Milo Crispin und Albericus zugestehen, und erkennen die Identität Bernold's mit dem Anonymus Chifletianus an, ohne jedoch den Werth seines Zeugnisses aufzugeben. Bernold, der Fortsetzer der Chronik des Hermannus Contractus, berichtet zum Jahre 1055: Victor papa misso Hildebrando, tunc archidiacono, sed postea Apostolico, synodum Turonis generalem collegit, in qua Beringarius Andegavensis ecclesiae canonicus, a quo Beringariana haeresis denominatur, synodaliter et praesentialiter pro eadem haeresi examinatur. Qui cum se defendere non posset, haeresim suam coram omnibus anathematizavit et abjuravit secundum formam, quam sancta et universalis synodus Ephesina praescripsit." Bei dem Anoymus Chifletianus (De Beringerii haeresiarchae damnatione multiplici) wird überliefert: „Victor quoque papa et in sede et in auctoritate successor Leonis papae, misso

legato in Gallias, venerabili inquam Hildebrando, tunc archidiacono, sed nostri temporis Apostolico, generalem synodum Turonis congregavit: in qua ipse Beringerius accepta optione defendendi se, quum se penitus defendere non posset, sub jurejurando propriam haeresim anathematizavit et communem sanctae ecclesiae fidem de veritate corporis et sanguinis Domini se deinceps servaturum sub eodem juramento promisit; licet postea ad eamdem haeresim redierit." Das Ansehen dieses Berichtes sucht Sudendorf dadurch zu entkräften, daß er dessen Ursprung auf Lanfrank's Werk zurückführt. Nun beruft sich der Anonymus allerdings auf die Schriften Lanfrank's und eines gewissen Christinus oder Christianus (Guitmund?), aber es fehlt ihm auch nicht, wie er selbst mehrfach hervorhebt, an mündlicher Ueberlieferung zuverlässiger Männer, welche auf den gegen Berengar gehaltenen Concilien zugegen gewesen waren. Demnach ist anzunehmen, daß der Anonymus auch über das Concil zu Tours genaue Kunde erhielt und daß er den groben Fehler, dessen man Lanfrank beschuldigt, erkannt und verbessert haben würde, wenn anders ein solcher vorhanden gewesen wäre. Wenn Sudendorf der Ansicht ist, der Anonymus habe als Mönch eines Klosters in Schwaben weniger Gelegenheit gehabt, bei denen sich über das Concil zu Tours zu erkundigen, welche sich auf demselben befunden hatten, als ihm seine Anwesenheit in Rom i. J. 1079 Gelegenheit geboten hätte, sich über die gegen Berengar gehaltenen Concilien zu Rom und Vercelli zu befragen; so können wir dieser Ansicht nur einen schwachen Schimmer von Wahrheit zuerkennen, indem Bernold zu Rom von vielen Seiten, besonders aber von Gregor VII. dem päpst-

lichen Gesandten zu Tours, die besten Nachrichten über das von diesem gehaltene Concil einziehen konnte. Endlich heben wir hervor: Bernold war auf der i. J. 1079 zu Rom gegen Berengar gehaltenen Synode anwesend, auf derselben wurden gewiß die Hauptmomente aus dem Verlauf der Häresie, somit natürlich auch die früheren Abschwörungen derselben durch ihren Begründer, zur Sprache gebracht, bis dieser dann in Gegenwart des Papstes, vor 157 Bischöfen und Aebten und einer ungeheuren Anzahl Cleriker von Neuem seiner Lehre abschwur. Wie hätte es da Bernold unbekannt bleiben sollen, unter welchem Papst und zu welcher Zeit Berengar zum erstenmale seiner Häresie durch einen feierlichen Eid entsagt habe! Unter allen Umständen also ist der Bericht unseres Autors über die Synode zu Tours von hohem historischem Werth, mag er nun durchaus originell sein oder mag er seine ursprüngliche Quelle in Lanfrank's Schrift haben.

Guilielmus Malmesburiensis, Gesta regum Anglorum berichtet: »Sodalitati Catholicae timens sanctissimae memoriae Leo Papa Vercellis contra eum instituto Concilio tenebras nebulosi erroris Evangelicorum testimoniorum fulgore depulit: sed cum post obitum ejus virus haereseos in finibus quorundam nebulonum diu confotum iterum erumperet, Hildebrandus cum Archidiaconus esset, Turonis, mox Papa Romae adunatis Conciliis convictum ad dogmatis sui anathema compulit.« Gegen das Ansehen dieser Stelle wendet Sudendorf ein, daß sie auf den Nachrichten Guitmund's und Lanfrank's beruhe und daß sie deshalb über die Zeit des Concils zu Tours nichts habe berichten können, was den Behauptungen Lanfrank's widersprochen hätte. Vergleichen wir nun unsere Stelle mit den

betreffenden Berichten bei Guitmund und Lanfrank, so ergibt sich, daß sie mit dem des letzteren (s. oben) auch nicht die entfernteste Aehnlichkeit hat, wol aber zeigt sie eine entschiedene Verwandtschaft mit Guitmundi de Eucharist. Sacramento Lib. III.: »Inde enim ipsa (ecclesia) per beatum Leonem Papam haec Berengariana figmenta mox suo exortu damnavit. Deinde per hunc ipsum, qui nunc praeest, D. Gregorium Papam tunc Archidiaconum ejusdem Romanae sedis in Concilio Turonensi convicit: ipsumque Berengarium, ut videbatur, correctum, ac propriae manus sacramento satisfacientem, clementer suscepit.“ Da nun aber diese Stelle keine Zeitbestimmung für das Concil zu Tours enthält, so muß Guil. Malm. die seinige von einer dritten Seite haben, wodurch sie dann einen selbstständigen Werth bekommt; wollten wir aber annehmen, sie basire auf Lanfrank's Bericht, so würde dieser dadurch eine nicht unbedeutende Bestätigung erhalten, da Guil. Malm. ein keineswegs unzuverlässiger Schriftsteller ist und zu einer Zeit lebte (erste Hälfte des zwölften Jahrhunderts), in welcher die Häresie Berengar's unter allen Gebildeten noch genau bekannt war und die Hauptmomente in der Bekämpfung derselben durch traditionelle Ueberlieferung gewiß noch in frischem Andenken erhalten wurden.

Das Chronicon Vindocinense (bis zum Jahre 1057 reichend) berichtet zum Jahre 1055: „Domnus Victor successit et Synodus facta est Turonis.“ Das Chronicon Malleacense, dessen Verfasser um 1140 lebte, überliefert zum Jahre 1055: „Synodus facta est Turonis.“ Sudendorf trägt kein Bedenken, die Nachrichten der beiden Chroniken auf das i. J. 1055 in der provincia Lugdunensis gegen Simonie gehaltene Concil zu beziehen, was

uns durchaus nicht gerechtfertigt erscheint. Keine der Quellen nämlich, die über das in der Provinz Lyon stattgefundene Concil berichten, nennt als Ort desselben Tours, woraus man mit Zuversicht schließen kann, daß dasselbe an jedem anderen Ort, nur nicht in jener berühmten Stadt gehalten worden sei. Was ist demnach natürlicher, als die Nachrichten unserer beiden Chroniken ohne Bedenken auf das gegen Berengar zu Tours gehaltene Concil zu beziehen und sie dann den Beweisen, daß dieses zum Jahre 1055 gehöre, anzureihen?

Diese zahlreichen Belege für unsere Chronologie des Concils zu Tours dürften doch wohl den einen Bericht Berengar's von sehr zweifelhaftem Werth vollständig entkräften und besonders die Behauptung, daß Papst Victor II. nie durch Gesandte die gallikanische Häresie bekämpft habe, sondern daß das Concil zu Tours unter dem Pontificate Leo's IX. gehalten worden sei, als offenbare Unwahrheit hinstellen. Haben wir uns aber davon überzeugt, so muß aller Glaube an die Wahrhaftigkeit Berengar's, und wenn er baumstark wäre, wanken und zusammenstürzen. —

Ueber das Leben und Wirken Papst Victors in der zweiten Hälfte des Jahres 1055 und in der Zeit vor seiner Reise nach Deutschland im Herbst 1056 sind wir nur sehr mangelhaft unterrichtet. Aus den kurzen Nachrichten und wenigen Urkunden ersehen wir nur soviel, daß er für die Begründung geordneter Zustände in Italien und in mehreren andern Ländern Europa's eifrig bedacht war, in dem lebhaftesten Verkehr mit dem deutschen Hofe blieb und wahrscheinlich der Organisation der neuerworbenen Länder fleißige Sorgfalt zuwandte. Er befestigte die Güter, Freiheiten und Privilegien vieler Klöster und leistete den Bestrebungen

Adalbert's von Bremen, ein nordisches Patriarchat zu gründen, dadurch Vorschub, daß er dem genannten Erzbischof den Gebrauch der Mitra gestattete.

Im Herbste des Jahres 1056 begab sich Victor II. nach Deutschland. Ehe wir ihm dahin folgen, müssen wir die dortigen Verhältnisse in Kürze beleuchten. Schon oben erwähnten wir des furchtbaren Verraths, der Heinrich III. in seiner unmittelbarsten Nähe umschlich, sowie der glücklich vereitelten Verschwörung gegen sein Leben. Aber noch mehr Ungemach und bitteres Leid trübte die Tage des Kaisers. Unbezwungen und drohend standen im Osten des Reiches die Ungarn, noch gefährlicher aber waren die wieder in das Heidenthum versunkenen Liutitzen, welche mit Ungestüm die Grenzen des Reiches überschritten. Im Westen gaben die freundschaftlichen Beziehungen Balduins von Flandern und Gottfrieds von Lothringen zu dem französischen König Heinrich für den Kaiser Grund genug zu ernsten Befürchtungen. Die Stimmung unter dem Volke war nirgends im Reiche eine befriedigende; die Aufstandsgelüste der Großen hatten, wie dies stets und überall zu geschehen pflegt, auch unter dem großen Haufen einen Wiederhall gefunden und innerhalb weniger Jahre auf einander folgende Hungersnöthe, die so oft die Mutter der Revolution waren, hatten allerwärts Mißmuth erzeugt, der täglich in Aufstand ausarten konnte. Im Angesichte dieser allseitigen Gefahren entwickelte der Kaiser die größte Thätigkeit, um dieselben nicht zum Ausbruch kommen zu lassen; er durchreiste die Marken des weiten Reiches und suchte bald durch Strafen sein Ansehen aufrecht zu erhalten, bald durch Milde und Nachgiebigkeit die Herzen zu gewinnen. Seinen hochverrätherischen Oheim, Bischof Gebhard von Regens-

burg, und Konrad, den Bruder des Pfalzgrafen Heinrich, welche die Hauptverschwörer gegen ihn bei seiner Rückkehr aus Italien gewesen waren, entließ er aus ihrer Haft und nahm sie wieder zu Gnaden auf [1]). Herzog Gottfried kam um sich dem Kaiser zu unterwerfen [2]); am 30. Juni 1056 erschien er zu Trier am Hofe [3]).

Der Kaiser hielt jedoch seine Kräfte nicht für hinreichend, der bedrohlichen Zustände Meister zu werden und forderte deshalb durch wiederholte Gesandtschaften seinen bewährten Rathgeber und Freund, Papst Victor II., dringend auf, zu ihm nach Deutschland zu kommen [4]). Am Feste Mariä Geburt (8. September) traf der Papst zu Goslar [5]) bei dem Kaiser ein; zu seinem Empfang waren die großartigsten Vorbereitungen getroffen und allem äußeren Anscheine nach sollten Dinge von der höchsten Bedeutung verhandelt werden. Alle Fürsten des Reiches, geistliche und weltliche, waren versammelt und unsägliche Reichthümer und Kostbarkeiten waren zur Verherrlichung des Tages zusammengebracht [6]). „Der Papst würde, sagt der Anon. Haser., „mit einer unerhörten Auszeichnung des Empfangs geehrt worden sein, wenn nicht Gott auf augenscheinliche Weise hätte zeigen wollen, wie nichtig diese sei. Im Augenblicke des Empfangs, als der königliche Zug

1) Annales Althah. ad. a. 1056.

2) Berthold, Chron. Wirzib. Die betreffenden Nachrichten bei Bonizo sind sehr ungenau und nur mit Vorsicht zu benutzen.

3) Boehmer l. c. Nro. 1687, nicht 1587 wie bei Giesebrecht irrthümlich steht.

4) Anon. Haser. c. 39.

5) Die Ann. Althah. berichten irrthümlich, daß Victor den Kaiser zu Worms getroffen habe.

6) Lambertus Hersf. ad. a. 1056.

mit ausgesuchtem Schmuck dem ankommenden Papste entgegenging, trat ein so heftiger Regen ein, daß jener ganze Schmuck und Aufwand nach allen Seiten zerstreut ward. Man kam eher fliehend als gehend in ein Kloster, wo dem Papste ein ehrenvoller Empfang zu Theil ward, wie er ihm geziemte, aber doch noch nicht, wie ihn der Kaiser eigentlich gewünscht hätte, denn nichts war ihm prächtig genug, die Fülle seiner Achtung zu beweisen [1]).

Ueber die Vorgänge auf der hochansehnlichen Versammlung zu Goslar sind wir schlecht unterrichtet. Der Biograph des Erzbischofs Anno von Cöln erzählt, daß durch Papst Victor die zwischen dem Kaiser und Anno bestehende Feindschaft [2]) ausgeglichen und das freundschaftliche Verhältniß wieder hergestellt worden sei. Ueberhaupt mag des Papstes Streben vorzüglich darauf gerichtet gewesen sein, die so vielfach gestörte und tief zerrüttete Eintracht zwischen den deutschen Fürsten und dem Haupte des Reichs wieder zu heben und den Segen der inneren Ruhe, gewissermaßen des häuslichen Friedens, zu begründen. Denn einträchtiges Zusammenwirken war es ja, was für die Sicherung des Reiches vor Allem Noth that; der Kaiser erkannte dies wohl und sein Streben ging vornehmlich dahin, die Reihen seiner Unterthanen zu einer compacten Masse zu vereinigen. Die Gefahr, welche dem Reiche von Osten und Westen drohte, konnte nur durch einträchtiges Handeln der Fürsten mit dem Kaiser abgewendet werden.

Mit der Sicherungspolitik, auf welche der Kaiser sein

1) Anon. Haser. c. 39.

2) Die Veranlassung zu diesen Mißhelligkeiten und die näheren Umstände bei der Ausgleichung derselben erzählt die Vita Annonis in wenig glaubhafter Weise.

hauptsächlichstes Augenmerk gerichtet hatte, läßt sich wol auch die Verlobung Sophiens, seiner Tochter, mit Salomon, dem Sohne des Königs Andreas von Ungarn, in Verbindung setzen; man vermuthet sogar, daß diese Angelegenheit, durch welche natürlich die Gefahr von Osten gewaltig vermindert werden mußte, auf der Reichsversammlung zu Goslar besprochen worden sei [1]). Nun ist übrigens anzunehmen, daß auch der Papst seine Wünsche mit an den kaiserlichen Hof gebracht habe, daß er Heinrichs Macht auch für sich in Anspruch nehmen und dessen Gunst zum Vortheil des päpstlichen Stuhles benutzen wollte. Amatus [2]) berichtet, daß Victor Anspruch auf Arpi erhoben und dasselbe erhalten habe. Eine andere Quelle gibt an, daß er bei dem Kaiser erschienen sei, um sich bei demselben über die Unbilden der Römer gegen die Besitzungen des päpstlichen Stuhles zu beklagen [3]).

Von Goslar begab sich der Kaiser in Begleitung des Papstes nach Bodfeld im Harz, um daselbst der Jagd obzuliegen. Aber auch hier waren ihm keine ruhigen und sorgenfreien Tage beschieden; es traf die erschütternde Nachricht ein, daß die Liutizen das sächsische Heer geschlagen und daß Markgraf Wilhelm von der Nordmark und Graf Dietrich von Katelenburg gefallen seien. Diese Botschaft wirkte so furchtbar auf des Kaisers schon sehr schwachen Körper, daß er von heftigem Fieber befallen aufs Krankenlager sank und nach wenigen Tagen starb. Auf seinem Todesbette glänzten noch einmal, wie die Feuergluth der

1) Lambert ad a. 1061.

2) Historia Normann. lib. III, c. 45.

3) Vita Lietberti camerac. ap. Bouquet XI. p. 481: „pro causis Papatus per Romanos male tractatus conquesturus."

untergehenden Sonne, die schönsten Tugenden, die ihn im Leben ausgezeichnet hatten. Als frommer Christ und ergebener Sohn der Kirche legte er eine reumüthige Beichte ab und verzieh Allen, die ihn beleidigt hatten; die eingezogenen Güter gab er ihren früheren Besitzern, die zugegen waren, selbst zurück, den Abwesenden aber sollten sie nach seiner ausdrücklichen Bestimmung durch die Kaiserin oder seinen Sohn zurückerstattet werden. In väterlicher Sorgfalt für das Reich suchte er die bei seinem Tod zu befürchtenden Stürme dadurch abzuwenden, daß er durch die Wahl des Papstes und der übrigen geistlichen und weltlichen Fürsten noch einmal seinen Sohn Heinrich zum König einsetzen ließ und diesen sowohl wie auch seine Gemahlin unter den Schutz des Papstes stellte, sodaß dieser eigentlich im Namen der Kaiserin Agnes und des jungen Königs die Reichsregierung führte[1]), wie er auch schon im Jahre 1054, als der dreijährige Heinrich zum Herzog von Bayern ernannt worden war, die Verwaltung des Herzogthums und somit die Vormundschaft über den jungen Herzog erhalten hatte.

Umgeben von einer großen Menge geistlicher und weltlicher Großen starb der Kaiser in den Armen seines päpstlichen Freundes am 5. October 1056. Seine Leiche

1) Gregorius VII. Regest. I. ep. 19. „(Henricus) moriens Romanae ecclesiae per papam Victorem praedictum filium suum commendavit.“ Leo Ost.: „filioque parvulo quinque circiter annorum, quem in manu ejus (Victoris) pater reliquerat etc.“ Petrus Dam. Epist. lib. I. ep. V. fingirt eine Anrede Christi an Victor, in welcher es heißt; ego te quasi patrem Imperatoris esse constitui et cor illius ad gratiam tui prae cunctis pene mortalibus inclinavi“.

ward nach Speier gebracht und in dem noch nicht vollendeten Dome an die Seite seiner Eltern beigesetzt [1]).

So verhängnißvoll das frühe und unerwartete Hinscheiden des kräftigen Kaisers in der Folge für das Reich und für das ganze Abendland ward, im ersten Augenblick blieb es ohne bedenkliche oder erschütternde Einwirkung auf die politische Situation des so eben noch von allen Seiten hart bedrohten Reiches. Wäre Heinrich III. einige Monate, vielleicht nur wenige Wochen früher aus seiner thatenreichen Laufbahn voll Energie und Herrscherweisheit abberufen worden, der gewaltige Staatenkörper hätte wahrscheinlich den furchtbaren Schlag nicht ausgehalten und wäre aus allen Fugen gerathen; er starb in einem Augenblick, in welchem die Gemüther seiner hauptsächlichsten Gegner mehr denn je zur Versöhnung gestimmt waren, und was das Wichtigste war, das andere Ich des Kaisers, Papst Victor II., war bereit, in der Stunde persönlich an des Kaisers Stelle zu treten, in welcher die kaiserlose Zeit sonst nothwendig Zustände der schrecklichsten Anarchie hätte herbeiführen müssen. Wie eine legitime Erbschaft trat der staatskluge, von dem Geiste eines weisen Regenten erfüllte Papst die Herrschaft an, die ihm der Kaiser dadurch, daß er seine Gemahlin und seinen Sohn unter seinen speciellen Schutz stellte, gleichsam als ein Vermächtniß übertragen hatte. Noch nie hatte ein Nachfolger Petri eine so außerordentliche Macht in sich vereinigt wie Victor II. bei dem Tode seines kaiserlichen Freundes, und doch gewahren wir nirgends einen Widerspruch, der sich gegen die weltliche

1) Lambert, Berthold, Chron. Wirzib., Anon. Haser., Ann. Rom.

Herrschergewalt des Papstes erhoben hätte; denn mit bewunderungswürdiger Geschicklichkeit wußte er eine Collision der beiderseitigen Pflichten, die ihm seine doppelten Regierungsgeschäfte auferlegten, zu verhüten. Als eine Fügung Gottes sahen die Zeitgenossen Victor's Machtstellung an; zu ihm läßt Peter Damiani [1]) den Herrn sprechen: „Ich habe dir die Schlüssel meiner ganzen Kirche in die Hand gegeben und Dich zum Verwalter derselben, die ich durch die Ausgießung meines Blutes wieder erkauft habe, eingesetzt. Und wenn dies noch gering wäre, so habe ich dir auch weltliche Herrschaften verliehen; nach dem Tode des Königs habe ich Dir die Rechte des ganzen römischen Reiches übergeben."

Bewunderungswürdig ist die weise Mäßigung, mit welcher Victor seine Allgewalt gebrauchte; nicht einen Schein von drückendem Absolutismus zeigen seine Handlungen, nach allen Seiten wirkte er versöhnend, suchte Gegensätze auszugleichen und hörte bereitwillig die Wünsche und den Rath der Fürsten. Indem er auf dem Wege der Ausgleichungs- und Versöhnungspolitik fortschritt, welche Kaiser Heinrich seinem Rathe folgend in den letzten Wochen seines Lebens betreten hatte, berief er noch im December 1056 [2]) einen großen Fürstentag nach Cöln. Die zuverlässigen Nachrichten über die Vorgänge auf demselben sind

1) Petrus Dam. Epist. lib. I, ep. 5. Zahlreiche andere Quellen berichten über Victor's Thätigkeit in den deutschen Reichsangelegenheiten. Annon. Haser.: „dispositis laudabiliter regni negotiis." Chron. Wirzib.: „multis bene in Germania aliisque Romani regni partibus dispositis." Ann. Hildesh.: „Victor papa multis in Germania bene dispositis." Lamb. Hersf.: „compositis mediocriter, prout tunc copia erat, regni negotiis."

2) Boehmer, l. c. Nr. 1697. Sigeb. Chron. ad a. 1057.

sehr spärlich, indessen sind einige Conjecturen zulässig, welche über mehrere erhebliche Punkte Licht verbreiten können.

Sigeb. Gembl. berichtet: „Balduin (von Flandern) und Herzog Gottfried kehrten durch Vermittelung des Papstes Victor in die Gunst des Königs (Heinrich IV.) und zum Frieden zurück, aller Kriegslärm verstummte.“ Seine Gemahlin und seine Stieftochter ward dem Herzog Gottfried zurückgegeben und außerdem mag er alle seine früher ererbten Besitzungen zurückerhalten haben; die reiche Hinterlassenschaft des Markgrafen Bonifazius blieb ihm zum Theil wenigstens für jetzt vorenthalten, da Spoleto und Camerino im Besitz des Papstes waren.

Sehr glaubhaft ist was Gfrörer (Gregor VII. Bd. I. S. 10) hervorhebt, nämlich daß Gottfried auf der Reichsversammlung zu Cöln das Patriciat erhalten habe.

Einen Act von der höchsten Wichtigkeit verschweigen die Chronisten und auch durch keine Urkunde läßt er sich nachweisen, allein dennoch können wir nicht an seiner Existenz zweifeln und zwar müssen wir ihn den Ereignissen auf der Versammlung zu Cöln beizählen, wir meinen die Uebertragung der Reichsverwesung auf Anno von Cöln, welche in der neueren Zeit häufig, besonders von Floto (Heinrich IV. und sein Zeitalter) in Zweifel gezogen worden ist, indem man behauptet, daß Anno die Vormundschaft wider Recht an sich gerissen habe. Victor II. hatte nach dem Tode des Kaisers das hohe und wichtige Amt der Reichsverwesung, wie dies nicht anders zu erwarten stand, mit der größten Auszeichnung verwaltet, allein seine Pflichten als Oberhaupt der Kirche erlaubten ihm nicht länger auf deutschem Boden zu weilen und

16 *

zu wirken. Bevor er aber die Alpen überschritt, mußte er dafür Sorge tragen, daß das Reich und der junge König nicht verwaist bleibe und daß an seiner Statt einem kräftigen Verweser die Zügel der Regierung in die Hand gegeben würden. Nun waren aber die Erzbischöfe von Mainz und Cöln Erzkanzler des Reichs, an dem Sitz des Letzteren fand die Fürstenversammlung statt, deren Zweck die Berathung über des Reichs Wohlfahrt war, demnach liegt nichts näher als die Annahme, daß Papst Victor sein Amt der Reichsverwesung sowie das ehrenvolle Geschäft der Erziehung des jungen Königs unter Zustimmung der hochansehnlichen Versammlung der Großen in die Hände Anno's gelegt habe, welcher als Kapellan am kaiserlichen Hofe schon längst Gelegenheit genug gehabt hatte, sich volle Einsicht in die Geschäfte der Regierung zu erwerben. Wahrscheinlich ist es übrigens, daß sich Victor die oberste Leitung des Reichsregiments vorbehielt, denn sonst würde er sich ja einer harten Verletzung der Pietät gegen den letzten Willen des Kaisers schuldig gemacht haben, die man bei Victor keinenfalls annehmen darf. Uebrigens würde auch die Annahme, daß der von dem wärmsten Patriotismus durchdrungene Staatsmann, der eine Reihe von Jahren mit Weisheit, Umsicht und Liebe an der Leitung des Reiches den thätigsten Antheil genommen hatte, sich ganz der Sorge um die Wohlfahrt des Vaterlandes sollte entschlagen habe, nicht dem Bereich des Glaubhaften und Denkbaren angehören; ja wir könnten es nicht anders als geradezu Vaterlandsverrath nennen, wenn Victor, wie kein Anderer in die Geschäfte der Regierung und alle Verhältnisse des Reichs eingeweiht, im kräftigsten Mannesalter stehend, in der Stunde der größten Gefahr dem Vaterlande seine Dienste

entzogen und dasselbe, verwaist und gefährdet wie es war, seinem Schicksal überlassen hätte.

Das große Aussöhnungswerk, welches Victor's Hauptaufgabe während seiner Anwesenheit in Deutschland war, und seine Bemühung, während seiner Reichsverwesung nach allen Seiten Ordnung und Zufriedenheit zu schaffen, erhielt die beste Förderung auf einer großen Reichsversammlung zu Regensburg. Hier traf der Papst auf seiner Rückreise nach Italien im December 1056 ein und feierte daselbst, umgeben von dem jungen König und zahlreichen Großen, das Weihnachtsfest [1]. Wie in Cöln vorzüglich die Verhältnisse im Westen des Reiches geordnet worden waren und über die oberste Leitung desselben die geeigneten Bestimmungen getroffen sein mochten, so war es jetzt die Aufgabe des Reichstags in Regensburg, Maßregeln für die Sicherung der östlichen Grenzen zu treffen, das Innere des Reiches durch ausgleichende und vermittelnde Vertheilung der Herzogthümer zu beruhigen und einzelne mächtige Fürsten der Reichsregierung zur Dankbarkeit zu verpflichten.

Nachdem nun so die Angelegenheiten Deutschlands so gut als thunlich („prout tunc copia erat", sagt Lamb. Hersf.) geordnet und die schwierigste Aufgabe der provisorischen Reichsverwaltung gelöst war, begab sich Victor mit Gottfried und dessen Gemahlin Beatrix über die Alpen und die drei theilten sich in die Herrschaft über Italien.

Mit der Abreise des Mannes, der allein Kraft genug hatte, die Reichsgewalt in würdiger Weise zu handhaben und dieselbe vor unberufenen Eingriffen zu schützen, erlitt

1) Lambert, Berthold, Ann. Altah.

diese einen furchtbaren Riß; die Rückkehr Victor's nach Italien war für die deutschen Fürsten das erste Signal zur Auflehnung gegen den lästigen Reichsverband, Aufruhr und Fehdelust erhoben wie in dem Vorgefühl ihrer nahen ungezügelten Herrschaft kühn ihr Haupt. Die Fürsten kehrten ihre Schwerter gegen einander und da die Sonderinteressen und der Eigenwille kein Gegengewicht in einer Centralgewalt fanden, kam namenloses Mißgeschick über Deutschland. Otto, der Halbbruder des im Kampfe gegen die Liutizen gefallenen Wilhelm von der Nordmark, erhob Ansprüche auf diese Landschaft und erregte einen Aufstand, der nichts Geringeres bezweckte, als die Ermordung des jungen Königs. Der Prätendent Otto fiel aber in einem Zweikampf und als die Kaiserin mit ihrem Sohne auf einer Versammlung der sächsischen Großen zu Merseburg erschien, ward die Ruhe wieder hergestellt [1]). Auch ein Aufstand in Hessen [2]) blieb ohne schlimme Folgen, da die Kaiserin bei den meisten Fürsten Schutz fand. Allmählich griffen aber die Gelüste der Auflehnung immer mehr um sich und an allen Orten brachen Fehden hervor, welche sichere Vorboten des großen Kampfes waren, der über das Reich hereinbrach.

Papst Victor traf im März des Jahres 1057 in Tuscien ein und hielt zu Ostern (18. April) in Rom ein allgemeines Concil, von dessen Verhandlungen fast nichts bekannt ist [3]). Um dieselbe Zeit erließ der Papst mehrere Bullen zu Gunsten italienischer Klöster, deren Besitzungen er befestigte und vermehrte [4]).

---

1) Lambert, ad a. 1056.

2) Bernoldi Chron. ad a. 1059.

3) Mansi, coll. concil. XIX., 863.

4) Gatulla, hist. Casin., Ughelli, Ital. s., Migne, Patrol.

Während Victor's Anwesenheit in Deutschland i. J. 1056 fand sein Verbesserungswerk der kirchlichen Zustände in den romanischen Ländern keine Unterbrechung, sondern dasselbe ward durch die von dem weisen Papste getroffenen Maßregeln, besonders durch Synoden, fleißig gefördert. In Gallien wurden Synoden zu Chalons sur Saone und Toulouse gehalten [1]). Auch in Spanien zeigten sich die Erfolge der von Rom ausgehenden Bewegung zu Gunsten der kirchlichen Zucht und eines wahrhaft christlichen Lebens. Eine Synode zu St. Jago di Compostella [2]) erließ in sechs Canonen Bestimmungen über die Lebensweise und die Verrichtungen der Diener der Kirche, sowie über andere Punkte der kirchlichen Disciplin. Am wichtigsten ist der fünfte Canon, welcher den weltlichen Obrigkeiten Barmherzigkeit und Mitleid mit dem Volke zur Pflicht macht. Obgleich dieser Canon durchaus allgemein gehalten ist, so zielt er doch ohne Zweifel auf einen sehr bestimmten Punkt und ist gerade deshalb von der höchsten Bedeutung. Erinnern wir uns der Beschwerde Kaiser Heinrich's gegen Ferdinand von Castilien und Leon auf den Synoden zu Florenz und zu Tours; die letztere beschloß nach dem Berichte des Joannes Mariana eine Gesandschaft an Ferdinand zu schicken, wozu auch Papst Victor seine Einwilligung gab. In dem Berichte des genannten Autors heißt es unter Andern: „Cujus legationis occassione indictum est concilium in Hispania, ut ex consulto Principum et Episcoporum decerneretur, quid Legatis responsi daretur. Variis in tanta re pro cujuscunque arbitratu sententiis dictis, obtinuit pars illa, ut obediretur Romano

1) Mansi, l. c. 843 u. 847.

2) Mansi, l. c. 855 folgd.

Pontifici, sicque cessatum ab Imperatorio nomine et rebellione ab imperatore Germaniae." Da nun aus der Zeit, auf welcher sich dieser Bericht bezieht, keine andere Synode in Spanien bekannt ist als die unsrige, so muß der Conciliénbeschluß, von welchem Mariana weiß, wol zu derselben gehören. Unter die Canones konnte er natürlich nicht aufgenommen werden, allein er findet in dem fünften Canon einen vernehmbaren Nachhall; zwar trifft dieser Canon eigentlich nur die Anmaßungen der weltlichen Obrigkeiten gegen die Niederen, allein es liegt in demselben doch ein offenbarer Vermerk gegen alle Ueberschreitung der amtlichen Befugnisse, gegen ungebührliche Erhebungen und berührt somit die von der Synode gemißbilligte Anmaßung König Ferdinand's gegen den Kaiser ganz empfindlich.

Auch auf England richtete Victor II. seine Aufmerksamkeit, indem er die Besitzungen mehrerer Klöster bestätigte. Inmitten seiner sorgsamen Bestrebungen aber, in allen Ländern die Principien der christlichen Moral, die Anordnungen der göttlichen Heilsanstalt zur ungeschmälerten Geltung zu bringen, war er nicht gesichert vor dem Tadel des strengen Sittenrichters Peter Damiani [1]). Indessen dürfen wir diesem Vorwurf kein zu großes Gewicht beilegen, wie dies zum Beispiel Gfrörer thut, indem er sagt: „Wie tief um jene Zeit das Ansehen Victor's II. gefallen war, erhellt aus einem Schreiben Damiani's an ihn u. s. w." Zur richtigen Beurtheilung dieses Briefes ist vorzüglich nothwendig, sich an das Wesen seines Autors zu erinnern; wenn man nur dessen Schrift de coelibatu sacerdotum oder sein liber Gomorrhianus zur Vergleichung

1) Epistol. lib. I., ep. 5.

herbeizieht, so müssen die Worte, deren er sich gegen Victor bedient, eher mild und sanftmüthig, als herb und verletzend klingen. Alles Denken und Thun Victor's bürgt uns zu sehr für die Redlichkeit seines Strebens und für die Unverbrüchlichkeit seines guten Willens, als daß eine vereinzelte Beschuldigung, deren Veranlassung nicht einmal bekannt ist, auch nur den schwächsten Schatten auf den Charakter des gewaltigen, in jeder Beziehung ausgezeichneten Kirchenfürsten werfen könnte.

Als Victor bereits Anstalten getroffen hatte, um in dem durch Simonie, Concubinat und häretisches Treiben erschütterten moralischen Zustand Frankreichs durch ein Concil und durch sein persönliches Erscheinen eine Besserung herbeizuführen, ward er plötzlich und unvermuthet aus seiner irdischen Laufbahn abberufen, ohne daß seine weitaussehenden und tiefgehenden Plane zur Ausführung gelangt waren. Alsbald erhoben die Geister des Aufruhrs und der Neuerungssucht, die er mit viel Geschick niedergehalten, ihr Haupt und es sammelten sich die Elemente zu dem furchtbaren Kampfe zwischen Kirche und Kaiserthum, wie ihn die Welt noch nicht gesehen hatte. Riesenstark war die Kraft, welche Victor II. in dem letzten Jahre seines thatenreichen Lebens bewies, allein er unterlag früh der Schwere der Last, die auf seinen Schultern ruhte. Ihm war die oberste Leitung des verwaisten Reiches anvertraut und zuverlässig hat er sich mit der größten Gewissenhaftigkeit derselben auch noch gewidmet, als er den deutschen Boden bereits verlassen hatte. Seine unermüdliche Sorge für das Wohl der Kirche ließ ihn nicht zur Ruhe kommen und erhielt seinen Geist in steter Aufregung. Und so fiel er denn so recht eigentlich als Opfer seines hohen Berufes als oberster

Lenker der Kirche, als oberster weltlicher Herr des Abendlandes. Die unaufhörliche geistige Aufregung und das heiße Klima Italiens mochten die Ursachen des heftigen Fiebers sein, das ihn zu Arezzo [1]) in Tuscien befiel und welchem er in der Blüthe seiner Jahre am 28. Juli 1057 unterlag. Kaiser Heinrich III. war 39 Jahre alt geworden, sein Freund und Rathgeber Papst Victor II. hatte dies Alter noch nicht erreicht als er das Zeitliche segnete.

Die deutsche Umgebung des verstorbenen Papstes wollte seine Leiche nach Eichstädt bringen, allein unterwegs wurde ihnen dieselbe von den Einwohnern Ravenna's geraubt, welche sie vor den Mauern der Stadt in der wie das Pantheon zu Rom gebauten Basilika der hl. Maria beisetzten [2]).

Das frühe und unvermuthete Hinscheiden Papst Victor's II. war für die Kirche, für das deutsche Reich, für das ganze Abendland ein unersetzlicher Verlust. In Zeiten der Ruhe, in stetigen Verhältnissen behauptet auch die gewöhnlichste Mittelmäßigkeit Ansehn und Würde und leitet in imponirender Haltung den willenlosen Schwarm. Außerordentliche Zeiten aber bedürfen ungewöhnlicher Talente als Lenker der Dinge, wenn die Ereignisse nicht Meister der leitenden Kräfte werden sollen. Die furchtbare Krisis in der Mitte des elften Jahrhunderts, welche ihren eigentlichen und directen Anfang mit dem Tode des gewaltigen Kaisers Heinrich III. genommen hatte, war nur durch das eminente Talent des päpstlichen Reichsverwesers aufgehal-

1) Chron. August., Anon. Haser. Stenzel (Fränk. Kaiser) und Söltl (Gregor VII.) bezeichnen irrthümlich Florenz als den Ort, an welchem Victor gestorben sei.

2) Anon. Haser.

ten worden; dieser ward durch den Tod aus seinem zweifachen, alle Nationen Europa's, alle Verhältnisse des Lebens mehr oder minder berührenden Wirkungskreis gerissen und alsbald stellten sich auf Seiten der deutschen Reichsverwaltung die bedenklichsten Folgen ein, die durch das neue kirchliche und weltliche Regiment nicht abgewendet werden konnten.

Die nächste und wichtigste politische Umgestaltung in Italien, welche durch Victor's Tod herbeigeführt wurde, war die Vereinigung der Marken Spoleto und Camerino mit den Besitzungen des Markgrafen Gottfried. Der rasche Uebergang der genannten Länder in die Hände des mächtigsten Fürsten Italiens hat die neuesten und größten Geschichtsschreiber des Mittelalters, Giesebrecht und Gfrörer zu der Annahme veranlaßt, daß Gottfried rechtliche Ansprüche auf die Marken gehabt habe und daß diese nicht dem Papstthum, sondern nur dem Papste Victor II. übermacht worden seien. Beide Annahmen sind höchst gewagt und entbehren jeder positiven Grundlage. Außerdem aber liegt der unzweideutigste Erklärungsgrund für die leichte Besitzergreifung der Marken durch Herzog Gottfried in den thatsächlichen Verhältnissen Deutschlands und Italien's. Durch den frühen Hingang Kaiser Heinrich's III. war der ohnehin schon schwache Reichsverband in seinen Tiefen erschüttert und nur den ungewöhnlichen Leistungen Victor's war es zu verdanken, daß derselbe nicht augenblicklich in tausend Stücke riß. Kaum hatte der oberste Reichsverweser die Alpen überschritten, als geistliche und weltliche Fürsten um das Regiment zu rivalisiren anfingen. Bei dem Tode des durch seine eigene Würde und durch den letzten kaiserlichen Willen auf die höchste Stufe der

Autorität erhobenen Papstes traten die seither mehr im Dunkeln schleichenden Intriguen der Fürsten kühner hervor, die Sondergelüste schritten unbehindert auf freier Bahn, alle weltlichen Großen gingen nur auf Gewinn und Vermehrung ihrer Macht aus, die Kirchenfürsten überboten sich in maßlosen Bestrebungen, Einfluß auf das Reichsregiment zu gewinnen. Wie hätte unter solchen Verhältnissen Gottfried, der bei weitem reichste und mächtigste Fürst Italiens, nicht auch sein Streben dahin richten sollen, die Grenzen seines Gebietes zu erweitern? Wer wollte, wer konnte ihn daran hindern? Ihm standen große Schätze zu Gebot, herrliche und volkreiche Länder waren ihm unterthan, ganz Italien stand unter seinem unmittelbaren Einfluß. Was Rom insbesondere angeht, so hatte er das Patriciat in Händen und machte davon den ausgedehntesten Gebrauch, indem er seinen Bruder, den Cardinal Friedrich, ohne die Bestätigung der Kaiserin einzuholen, als Stephan X. auf den päpstlichen Stuhl erhob. Gottfried schaltete also in Italien ganz nach Belieben, weder ein weltlicher Machthaber konnte es wagen, ihm in seinen Bestrebungen entgegen zu treten, noch hatte er von seinem Bruder, den er sich soeben noch durch die Erhebung auf den päpstlichen Stuhl zum höchsten Danke verpflichtete, ein Hinderniß in der Ausführung seiner Wünsche zu befürchten; wenn je, so war bei dem Tode Papst Victor's dem Herzog Gottfried die günstigste Gelegenheit geboten, sein Gebiet auf Kosten der nachbarlichen Besitzungen des päpstlichen Stuhles zu erweitern, ohne daß ihm zuvor durch irgend einen Vertrag, Vorbehalt oder durch ein Heimfallsrecht Ansprüche auf fremde Länder zuerkannt waren.

Völlig unbegründet ist die Behauptung Sugen-

heim's (Gesch. d. Entsteh. u. Ausbild. d. Kirchenstaats), daß Victor II. auf der Reichsversammlung zu Cöln (Dec. 1056) zu Gunsten Gottfried's die Herrschaft über Spoleto und Camerino aufgegeben habe. Als böswillig und abgeschmackt aber muß der Satz bezeichnet werden: „Victor II. wäre der Aufgabe nicht gewachsen gewesen, die Verwaltung Spoleto's und Camerino's zu führen, weshalb er hätte froh sein müssen, dieselbe dem Lothringer überlassen zu können." Diese so ganz das Wesen, den Geist und die Thatkraft des gewaltigen Papstes mißkennende und geradezu höhnende Auffassung bedarf keiner Widerlegung, da sie einem jeden unbefangenen competenten Richter, ja einem Jeden, der das Leben und den ungeheuren Wirkungskreis Victor's nur oberflächlich kennt, als durchaus unmöglich erscheinen muß.

2.

Die Aeußerungen des h. Augustinus über die Itala.

Von Prof. Dr. Reusch in Bonn.

Die Stelle des h. Augustinus, in welcher von einer interpretatio Itala die Rede ist (doctr. chr. 2, 15), — bekanntlich die einzige Stelle in der patristischen Literatur, wo diese Bezeichnung vorkommt, — hat in älterer und neuerer Zeit zu vielen Erörterungen Anlaß gegeben. Die Meinung, der Text der Stelle sei verderbt und es sei illa oder usitata statt itala zu lesen, darf jetzt als allgemein aufgegeben angesehen werden [1]). Die richtige Erklärung der Stelle aber hängt ab von der Beantwortung der Frage, ob es vor Hieronymus Eine oder mehrere lateinische Bibelübersetzungen gegeben habe. Für die Beantwortung dieser Frage bieten die Schriften des h. Augustinus selbst das reichste Material; die betreffenden Aeußerungen der andern Väter stimmen mit denen des h. Augustinus im Wesentlichen überein, namentlich auch die des h. Hieronymus, der für diese Frage nächst Augustinus am meisten in Betracht kommt.

1) Vgl. Hug, Einl. I. 406.

Augustinus spricht an mehrern Stellen von vielen zu seiner Zeit vorhandenen lateinischen interpretationes der h. Schrift und gibt unter diesen an der angeführten Stelle einer interpretatio Itala den Vorzug: in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. Einige denken sich nun mit Rücksicht auf diese Aeußerungen das Sachverhältniß so: Es haben gegen Ende des zweiten und im dritten Jahrhundert Viele die Bibel aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzt; einer dieser Uebersetzungen, die wahrscheinlich in Italien entstanden war, gibt Aug., weil sie die Vorzüge der Deutlichkeit und Wörtlichkeit in besonders hohem Grade besaß, vor andern, namentlich vor den in Afrika entstandenen Uebersetzungen den Vorzug. So Hug, Scholz, Herbst, Welte (vgl. Quartalschr. 1860, S. 150) u. A. Nach Andern dagegen — und diese Ansicht habe auch ich in meinem „Lehrbuche der Einleitung in das A. T." vorgetragen, — verhält sich die Sache so: Die Bibel ist vor dem Anfange des dritten Jahrhunderts aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt worden, und zwar sehr (vielfach bis zur Unverständlichkeit) wörtlich und in einer rauhen, vielfach incorrecten Latinität. Diese Uebersetzung, wahrscheinlich im proconsularischen Afrika entstanden, fand bald in den christlichen Ländern, wo lateinisch gesprochen wurde, Verbreitung, wurde aber im dritten und vierten Jahrhundert nicht nur vielfach von Abschreibern entstellt und verdorben, sondern auch — worauf es hier besonders ankommt — von Manchen, welchen auch die griechische Bibel zugänglich war, überarbeitet. Diese Ueberarbeitungen hatten den Zweck, den griechischen Text richtiger und deutlicher, auch wohl in besserm Latein wiederzu-

geben, als es in der ursprünglichen Uebersetzung geschehen war. Die Ueberarbeiter hatten dabei natürlich auch oft in ihrem griechischen Texte andere Lesarten, als der ursprüngliche Uebersetzer in dem seinigen vorgefunden hatte. So kam es, daß zur Zeit des h. Augustinus die Exemplare der lateinischen Bibelübersetzung nicht nur in Folge der Nachlässigkeit oder Willkürlichkeit der Abschreiber, sondern auch in Folge davon vielfach von einander abwichen, daß verschiedene Ueberarbeiter oder Diaskeuasten die nämlichen griechischen Worte verschieden wiedergegeben [1]) oder an derselben Stelle verschiedene griechische Worte gelesen und demgemäß auch verschiedene Uebersetzungen der Stelle gegeben hatten [2]). Es gab also nicht bloß verschiedene, mehr oder minder correcte Texte, sondern auch verschiedene, mehr oder minder genau oder mehr oder minder gut lateinisch den griechischen Text wiedergebende und einen mehr oder minder guten griechischen Text repräsentirende Recensionen der alten lateinischen Uebersetzung. Mit andern Worten: von bloßen Textes-Corruptionen abgesehen, fanden sich in den lateinischen Handschriften von vielen einzelnen Stellen verschiedene Uebersetzungen vor; von verschiedenen lateinischen Bibelübersetzungen konnte aber nicht gesprochen werden, weil die Emendatoren die alte lateinische Uebersetzung als Grundlage beibehalten und nur im Einzelnen daran geändert hatten. Solche Recensionen der alten

1) So findet sich Sap. 1, 3 für ἐλέγχει corripit und arguit; 1, 7 für ἐπίσκοπος scrutator, inspector und speculator; 1, 13 für τέρπεται laetatur und delectatur; 2, 12 für δύσχρηστος inutilis und insuavis u. s. w.

2) So Sap. 18, 9 justitiae (ὁσιότητος) u. divinitatis (θειότητος); 19, 2 cum ipsi permisissent (ἐπιτρέψαντες) und cum ipsi reversi essent (ἐπιστρέψαντες).

lateinischen Uebersetzung meint Aug., wenn er von vielen lateinischen interpretationes spricht; und wenn er a. a. O. unter den lateinischen interpretationes der Itala den Vorzug gibt, so haben wir uns darunter eine vorzüglich in Italien verbreitete oder aus Italien stammende Recension der alten lateinischen Uebersetzung zu denken. So Lachmann, Tischendorf, A. Maier und namentlich Card. Wiseman [1]).

Nach dieser letztern Darstellung ist Itala nicht der Name einer besondern lateinischen Bibelübersetzung, neben welcher es andere selbstständige Uebersetzungen gegeben hätte, aber ebensowenig der Name der vorhieronymianischen lateinischen Bibelübersetzung überhaupt; es wird damit an der angeführten Stelle des h. Aug. eine Recension dieser vorhieronymianischen Uebersetzung bezeichnet, neben welcher es andere Recensionen derselben gab. Wenn man also jetzt gewöhnlich die vor Hieronymus in der lateinischen Kirche gebräuchliche Uebersetzung im Gegensatze zu unserer jetzigen Vulgata Itala nennt, so hat diese Bezeichnung das Gute, daß sie kurz und bequem ist; sie ist aber

---

1) Lachmann in den Proleg. zum N. T. p. IX., Tischendorf in den Proleg. zum Evang. Palat. p. XVI. u. in den Proleg. zum N. T. (6. Ausg.) p. CCXLI., Maier in der Einl. in das N. T. S. 562, Wiseman in den Two letters on some parts of the controversy concerning 1 John 5, 7, containing also the origin of the first latin version of scripture, commonly called „the Itala." Diese in Deutschland zu wenig beachtete Abhandlung steht auch im ersten Bande von Card. Wiseman's Essays on various subjects, London 1853, in deutscher (stellenweise ganz unrichtiger) Uebersetzung: „Abhandlungen über verschiedene Gegenstände", Regensb. 1854.

eigentlich nicht richtig, wenigstens nicht im Sinne des h. Augustinus [1]).

Diese Erörterungen zeigen, daß die beiden Ansichten von den vielen interpretationes zur Zeit des h. Aug. nicht so sehr weit auseinander gehen, wie es scheinen könnte, wenn man sie kurz ausgedrückt so neben einandern stellt: es hat vor Hieronymus mehrere, — oder: es hat nur Eine lateinische Bibelübersetzung gegeben. Sehen wir nur auf das thatsächliche Verhältniß zur Zeit des h. Aug., so können beide Parteien sagen: Es gab mehr als Eine lateinische Bibelübersetzung. Die beiden Parteien gehen erst aus einander, wenn wir nach dem Ursprunge und nach dem Verhältnisse dieser Uebersetzungen zu einander fragen. Denn dann sagen die Einen: Es haben mehrere Lateiner selbstständig die Bibel aus dem Griechischen übersetzt und eine dieser Uebersetzungen hat Aug. im Sinne, wenn er von einer interpretatio Itala spricht — während die Andern sagen: Vor dem Jahre 200 hat ein Lateiner die Bibel aus dem Griechischen übersetzt; demnach haben Viele diese lateinische Uebersetzung mit Benutzung griechischer Handschriften und unter Anstrebung größerer Genauigkeit, Deutlichkeit und Correctheit überarbeitet, so daß es neben der ursprünglichen Gestalt der alten Version eine Reihe von abweichenden Gestaltungen derselben gab; und eine von diesen verschiedenen Recensionen der Einen Grund-Uebersetzung, — und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach nicht die ursprüngliche Gestalt, sondern nur eine in Italien entstandene oder in Italien verbreitete Ueberarbeitung derselben, — nennt Aug. interpretatio Itala.

---

1) Dadurch erledigt sich das von Welte Quartalschrift 1860. S. 150 ausgesprochene Bedenken.

Daß aber die letztere Auffassung zu den zahlreichen Aeußerungen des h. Aug. über den lateinischen Bibeltext zu seiner Zeit, sowie zu den entsprechenden Aeußerungen anderer Väter besser paßt, als die erstere, glaube ich nachweisen zu können.

1. Daß die Ausdrücke vertere und interpretari bei Aug. und Hieron. nicht bloß von eigentlichem Uebersetzen, sondern auch von dem Ueberarbeiten einer vorhandenen Uebersetzung gebraucht werden, und daß also nicht schon darum mehrere selbstständige lateinische Bibel-Uebersetzungen angenommen werden müssen, weil Aug. von interpretes latini und interpretationes latinae spricht, hat Card. Wiseman genügend bewiesen [1]). Daß aber wirklich nicht selbstständige Uebersetzungen, sondern Recensionen einer vorhandenen Uebersetzung gemeint sind, wenn Aug. von interpretationes latinae spricht, dafür sprechen schon die Ausdrücke, in welchen Aug. von der Zahl der interpretes latini redet: latini interpretes nullo modo numerari possunt (d. chr.

1) Essays I. p. 24 (Uebers. S. 21). Aug. schreibt z. B. an Hieron. Ep. 71, 6: Evangelium ex graeco *interpretatus* es; Hieron. hat aber bekanntlich das N. T. nicht übersetzt, sondern die lateinische Uebersetzung desselben emendirt. Er selbst sagt Catal. 135: N. T. graecae fidei reddidi, und antwortet auf jene Aeußerung des Aug. (Aug. Ep. 75, 20): Si me in *emendatione* Novi T. suscipis etc. — In demselben Briefe Ep. 71, 2 bittet Aug. den Hieron. das A. T. nach der Septuaginta zu „übersetzen", interpretari, gebraucht dafür aber gleich darauf den Ausdruck graecam scripturam latinae veritati reddere. — Ep. 106, 2 sagt Hieron. von dem heraplarischen Text des Psalteriums: a nobis in latinum sermonem fideliter *versa* est, in demselben Briefe drückt er sich n. 12 deutlicher aus: *Emendantes* psalterium, ubicumque sensus idem est, veterum interpretum consuetudinem mutare noluimus. — Einen ähnlichen Sprachgebrauch bei griechischen und syrischen Schriftstellern hat Wiseman in den Horae syriacae p. 94 nachgewiesen.

2, 11), latinorum interpretum infinita varietas (ib.), interpretum numerositas (ib. 2, 14). Diese Ausdrücke beweisen wenn man unter interpretes eigentliche Uebersetzer versteht, zu viel. Daß es mehrere lateinische Uebersetzer gegeben haben könne, ist gewiß nicht zu bestreiten, aber, daß Unzählige in den Jahrhunderten vor Hieron. die Bibel in's Lateinische übersetzt haben sollten, ist von vornherein unwahrscheinlich. Wenn dagegen Jeder als interpres gezählt wird, welcher in seiner Handschrift der lateinischen Bibel einige Aenderungen der angegebenen Art vornahm, so können leicht unzählige interpretes herauskommen.

Welte (Quartalschr. 1860, S. 150) findet es allerdings mit Recht auffallend, „daß, wenn bei den Lateinern Unzählige sich mit Aenderung und Verbesserung ihres Bibeltextes nach Maßgabe des griechischen Originals befaßten, auch nicht einem Einzigen der Gedanke gekommen sein sollte, statt der fehlerhaften oder fehlerhaft gewordenen Uebersetzung eine neue richtigere anzufertigen, während bei den Griechen mehrere solche neben der Septuaginta veröffenlicht wurden." Aber wir haben für die Existenz von neuen selbstständigen Uebersetzungen vor Hieron. keinen andern Beweis, als die Erwähnung von interpretes und interpretationes, in den angeführten und ähnlichen Stellen; wenn wir darunter selbstständige Uebersetzungen zu verstehen haben, so ist der Consequenz nicht auszuweichen, daß es deren sehr viele gegeben habe; und das ist offenbar schwerer zu glauben, als daß man aus Achtung vor dem Hergebrachten sich neuer Uebersetzungen enthielt und sich auf das Emendiren der vorhandenen Uebersetzung beschränkte.

2. Für die Ansicht von einer Vielheit von interpreta-

tiones auf der Grundlage einer einzigen ursprünglichen Uebersetzung spricht auch das, was Aug. d. chr. 2, 12 über die Entstehung dieser interpretationes sagt: Latini interpretes nullo modo (numerari possunt). Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari. Es ist doch wohl nicht denkbar, daß Jeder, der eine Handschrift der griechischen Bibel in die Hand bekam und griechisch und lateinisch verstand, gleich eine selbstständige lateinische Uebersetzung anfertigte, während es sehr nahe lag, daß ein solcher sein Exemplar der lateinischen Bibel da, wo es ihm den von ihm verglichenen griechischen Text nicht genügend wiederzugeben schien, emendirte.

Zu dieser Auffassung passen auch am besten die Worte des Hieron. Praef. in Jos.: maxime cum apud latinos tot sint exemplaria quot codices et unusquisque pro suo arbitrio vel addiderit vel subtraxerit, quod ei visum est.

3. Wenn es mehrere selbstständige lateinische Uebersetzungen gab, wie ist es erklärlich, daß bei Aug. sowohl wie bei andern lateinischen Vätern, namentlich auch bei Hieron., niemals eine Angabe über den Ursprung, die Beschaffenheit und das gegenseitige Verhältniß einzelner derselben vorkommt? Von der einen oder andern würde doch wohl der Urheber bekannt gewesen, und wenigstens einige derselben würden wohl durch bestimmte Namen oder Bezeichnungen von einander unterschieden worden sein. Davon findet sich aber, von dem ἅπαξ λεγόμενον Itala abgesehen, keine Spur. Aug. spricht d. chr. 2, 13 von bessern und schlechtern, von wörtlichen und freien interpretationes, aber nur in ganz allgemeinen Ausdrücken,

ohne auch nur mit Einem Worte anzudeuten, daß er bei dieser Classification bestimmte ihm bekannte selbstständige lateinische Uebersetzungen im Sinne habe [1]). Waren die interpretationes, wie oben angegeben, nur modificirte Handschriften der Einen alten Uebersetzung, so ist es erklärlich, daß sich keine bestimmte und stehende Bezeichnungen derselben bildeten. Dann braucht auch Itala nicht ein stehender Name einer bestimmten Recension gewesen zu sein; vielmehr ist anzunehmen, daß Aug. mit interpretatio Itala im Allgemeinen italienische Codices der alten Uebersetzung oder Handschriften bezeichnen will, welche die in Italien verbreitete Textesgestaltung dieser Uebersetzung, das in Italien verbreitete genus interpretationis, wie er selbst unmittelbar vorher sagt, repräsentirten. Einen Gegensatz zu interpretatio Itala bilden dann die codices afri, Retr. 1, 21, 3 [2]). — Diese Auffassung wird durch die Stelle c. Faust. 11, 2 bestätigt. Aug. gibt dort die Hülfsmittel zur Entscheidung über die richtige Lesart (oder zunächst über die Echtheit oder Integrität) einer Bibelstelle an und nennt als solche: exemplaria veriora vel plurium codicum vel antiquiorum vel linguae praecedentis, unde hoc in

1) Sed quoniam et quae sit ipsa sententia, quam plures interpretes pro sua quisque facultate atque judicio conantur eloqui, non apparet, nisi in ea lingua inspiciatur, quam interpretantur, et plerumque a sensu auctoris devius aberrat interpres, si non sit doctissimus: aut linguarum illarum, ex quibus in latinam Scriptura pervenit, petenda cognitio est, aut habendae interpretationes eorum, qui se verbis nimis obstrinxerunt; non quia sufficiunt, sed ut ex eis veritas vel error detegatur aliorum, qui non magis verba quam sententias interpretando sequi maluerunt.

2) Wiseman, l. c. p. 27: The term Itala is not an appellative, but a mere relative term, adopted by St. Augustine because living in Africa.

aliam linguam interpretatum est, also die Vergleichung von lateinischen Handschriften und die Vergleichung des griechischen Textes; von einer Vergleichung mehrerer selbstständiger lateinischer Uebersetzungen ist keine Rede; die lateinischen Handschriften werden als eine einzige Classe von kritischen Documenten behandelt, demgemäß wird weiter die Regel gegeben: Si de fide exemplarium (der lateinischen Handschriften) quaestio verteretur . . ., vel ex aliarum regionum codicibus, unde ipsa doctrina commeavit, nostra dubitatio dijudicaretur, vel si ibi quoque codices variarent, plures paucioribus aut vetustiores recentioribus praeferrentur. Et si adhuc esset incerta varietas, praecedens lingua, unde illud interpretatum est, consuleretur. Die codices aliarum regionum, unde ipsa doctrina commeavit, sind, wie Wiseman und Hug[1]) nachgewiesen haben, italienische Codices, also die interpretatio Itala. Auch in den nächstfolgenden Capiteln des elften Buches c. Faust. (c. 4. 6.) wird nur von Einem interpres latinus gesprochen.

4. Wenn die interpretationes latinae bei Aug. nur Recensionen Einer Uebersetzung sind, so erklärt es sich leicht, was bei der andern Annahme unerklärlich bleibt, daß Aug. bald von interpretes latini, bald von dem interpres latinus redet. Diesen nennt er, wo die ihm vorliegenden Handschriften der lateinischen Bibel im Wesentlichen übereinstimmten, also das Werk des ersten Uebersetzers repräsentirten, jene dagegen, wo die Handschriften von einander abwichen, also mehrere Hände, den ersten Uebersetzer und seine Diaskeuasten, verriethen. So spricht er d. chr. 3, 4, wo er 1 Theff. 3, 7 citirt von dem interpres latinus;

---

1) Wiseman, p. 28. Hug, I, 408.

gleich darauf citirt er 1 Kor. 15, 31: quotidie morior, per vestram gloriam, fratres, und fügt bei, die Zweideutigkeit dieser Worte habe quidam interpres vermieden, indem er geschrieben per vestram juro gloriam. So könne, fährt er fort, zur Ermittlung des richtigen Sinnes einer im Lateinischen zweideutigen Stelle die collatio interpretum als Hülfsmittel dienen, d. h. die Vergleichung von Handschriften, in denen durch eine Modification der ursprünglichen lateinischen Uebersetzung die Zweideutigkeit beseitigt war [1]. Namentlich oft findet sich diese Erwähnung von interpretes neben dem interpres in den Locutiones in Hept. z. B. zu Ex. 3, 22: Quod habet *Latinus*: »Poscet mulier a vicina et ab inquilina sua«, graecus habet »a cohabitatrice sua, h. e. συσκήνου«, quod *latini aliqui* interpretati sunt »a concellaria sua;« zu Ex. 5, 10: »Et dicebant ad populum dicentes,« quam locutionem (»dicentes«) piguit *latinum* interpretari; zu Ex. 10, 23: Quod *latini* habent... graecus habet etc.; zu Ex. 20, 24: Quod graecus habet ἐπονομάσω, »supernominavero« aut »annumeravero« expressius dicitur; quod usitatius »cognominavero« alii *nonnulli* interpretati sunt; propinquius autem dicitur »cognominavero,« quam »nominavero;« nam et hoc *aliqui interpretes* dixerunt.

5. So erklärt es sich denn auch am leichtesten, daß Aug. die Bezeichnungen interpretes latini und codices latini vielfach promiscue gebraucht und, wo er Varianten anführt, bald sagt: alius interpres, bald alius codex ita habet. So d. chr. 2, 12: *Quidam codices* habent (Ps. 13, 3):

---

1) Der alius interpres, welcher d. chr. 2, 12 erwähnt wird, scheint Hieronymus zu sein.

„acuti pedes eorum ad effundendum sanguinem." Ὀξὺς enim et „acutum" apud Graecos et „velocem" significat; ille ergo vidit sententiam, *qui transtulit:* „Veloces pedes" etc., ille autem *alius* ancipiti signo in aliam partem raptus erravit. Wahrscheinlich hatte der erste Uebersetzer acuti geschrieben und ist veloces Emendation eines spätern Diaskeuasten.

Solche Emendationen hält Aug. für unbedenklich; emendandos tales *codices* (die acuti haben) potius praecipiendum est. Er weist gleich darauf die Nothwendigkeit einer andern Emendation nach: Sap. 4, 3 ist μοσχεύματα durch „vitulamina übersetzt; *quidam* non intellexerunt esse „plantationes", et „vitulamina" *interpretati sunt;* qui error tam multos *codices* praeoccupavit, ut vix inveniatur aliter scriptum. Wahrscheinlich hat Aug. keinen Codex gesehen, der anders übersetzt hatte; die ursprüngliche Uebersetzung war also von allen Emendatoren unberührt gelassen. In den Locutiones und Quaestiones in Hept. führt Aug. sehr viele Varianten an und zwar ganz unterschiedslos als Varianten der codices oder der interpretes; z. B. Loc. zu Gen. 2, 9: Quod habent *multi latini codices* „Et lignum sciendi bonum et malum" vel „lignum scientiae boni et mali" vel „lignum sciendi boni et mali" et si quae sunt aliae varietates de hac re *interpretum,* graecus habet etc.; zu Gen. 6, 6: Quod scriptum est in *quibusdam latinis codicibus* „Et poenituit", in graeco invenitur διενοήθη, quod magis „recogitavit" quam „poenituit" significare perhibetur, quod verbum etiam *nonnulli latini codices* habent; zu Gen. 6, 16: „Quod habent *plerique codices* „. . . a latere", *nonnulli* habent „ex transverso"; sic enim voluerunt *interpretari,* quod graece dicitur ἐκ πλαγίου; zu Gen.

48, 1: Quod scriptum est „Pater tuus turbatur", *aliqui codices* habent „vexatur", *aliqui* „aestuatur" et aliud *alii*, sicut *interpretari latini* potuerunt, quod graece scriptum est *ἐνοχλεῖται*. — Quaest. in Gen. 162: Quod habent *latini codices* „et adoravit super caput virgae ejus", *nonnulli codices* emendatius habent „super caput virgae suae" vel „in capite virgae suae" sive „in cacumine" vel „super cacumen". Fallit enim *eos* verbum graecum etc.; — in Ex. 28: Quod ait Moyses „Non potest fieri sic; abominationes enim Aegyptiorum immolabimus Domino", id est, haec immolaturi sumus, quae abominantur Aegyptii ... Hoc non intelligentes *quidam interpretes nostri* sic interpretati sunt, ut dicerent: „Non potest fieri sic; numquid abominationes" etc. (Diese interpretes hatten also den Satz als Frage interpungirt.) *Alii* vero *latini* sic habent: „Non potest fieri sic; quoniam abominationes Aeg. non immolabimus Domino; contrarium sensum facit addita particula negativa.

6. Besonders instructiv in dieser Hinsicht ist ein Brief des h. Paulinus von Nola und die Antwort des h. Aug. (Ep. 121 u. 149 unter den Briefen des Aug.). Paulinus wünscht und Aug. giebt Auskunft über mehrere Stellen der Psalmen und des N. T. Es handelt sich also gerade um diejenigen Theile der h. Schrift, von denen man am ersten erwarten sollte, daß es mehrere selbstständige Uebersetzungen derselben gegeben habe. Aber beide Väter haben augenscheinlich dieselbe lateinische Uebersetzung vor sich und wissen nichts von andern daneben existirenden Uebersetzungen, wohl aber von verschiedenen Texten der nämlichen Uebersetzung. Paulinus citirt Ps. 15, 3. 4: Sanctis, qui in terra sunt ejus, mirificavit omnes voluntates suas inter illos. Multiplicatae sunt enim infirmitates eorum, postea

acceleraverunt. Aug. bemerkt zu diesem Texte nur: Nihil prohibet intelligi, imo et convenientius videtur, non „inter illos“ sed »in illis.« Sic enim graeci codices habent; saepe autem, quod habet illa lingua »in illis«, *nostri interpretantur* „inter illos“, ubi videtur sententiae convenire... „In illis“ *plerique codices* habent. Weiterhin fügt er noch bei: *Codices emendatiores* et electioris auctoritatis non habent „voluntates suas“, sed »voluntates meas«. — Ps. 16, 14 citirt Paulinus so: De absconditis tuis adimpletus est venter eorum; saturati sunt porcina — vel sicut *in quibusdam psalteriis* scriptum audio: saturati sunt filiis — et reliquerunt, quae superfuerunt, parvulis suis. Aug. bezieht sich in seiner Antwort auf seine Enarratio dieses Psalms. Dort hat er denselben Text, auch porcina; nur am Schlusse: et reliquerunt reliquias suas parv. s. In dem Briefe fügt er bei: Quod *alii codices* habent et verius habere perhibentur, quia diligentiora exemplaria per accentus notam ejusdem verbi graeci ambiguitatem graeco scribendi more dissolvunt, obscurius est quidem, sed electiori sententiae videtur aptius convenire. Nach den correctern griechischen Handschriften gibt er also der Uebersetzung filiis (*υἱῶν*) vor der andern porcina (*ὑίων*) den Vorzug. Er fügt noch bei, im Griechischen stehe der Genitiv, es sei also wörtlich saturati sunt filiorum zu übersetzen; sed recte *interpres* sententiam secutus est et latino more dixit: saturati sunt filiis.« — 1 Tim. 2, 1 citirt Paulinus so: Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus. Er fragt, wie diese Synonyma zu unterscheiden seien. Aug. citirt in seiner Antwort die Stelle mit unbedeutenden Abweichungen: Obsecro... obsecrationes, orationes, interpellationes, grat. act. etc. und bemerkt:

Secundum graecum eloquium discernenda sunt; nam *nostri interpretes* vix reperiuntur, qui ea diligenter et scienter transferre curaverint... Pro eo, quod in latino est „obsecro", ille [apostolus] graece dixit *παρακαλῶ*; pro eo vero, quod latinus vester habet „obsecrationes", ille posuit *δεήσεις*; proinde *alii codices*, in quibus et nostri sunt, non habent „obsecrationes", sed „deprecationes". Tria porro, quae sequuntur, „orationes, interpellationes, gratiarum actiones", *plerique latini codices* sic habent... Quod vero *quidam codices* non habent „orationes" sed „adorationes", quia non dictum est in graeco εὐχάς, sed προσευχάς, non arbitror scienter *interpretatum*. [Dafür sagt Aug. n. 16: „orationes", vel ut *nonnulli* minus perite *interpretati sunt*, „adorationes".] Pro „interpellationibus" autem, quod *nostri* habent, secundum *codices* credo *vestros* „postulationes" posuisti. Haec interim duo, id est, quod *alii* „postulationes", *alii* „interpellationes" *interpretati sunt*, unum verbum transferre voluerunt, quod graecus habet ἐντεύξεις. Aug. citirt als Parallelstelle Röm. 8, 34: „interpellat pro nobis", fügt aber bei: quanquam fortassis *codices apud vos* etiam in eo loco non habent „interpellat" sed „postulat." — Ebenso sagt Aug. bei den andern Stellen, über welche Paulinus geschrieben hatte, wenn er eine abweichende Fassung anführt, bald: vel, sicut *vestri codices* habent (n. 27), vel, sicut *quidam codices* habent (n. 28), bald: vel, sicut alii *interpretati sunt* (n. 29).

7. Ganz dieselbe Ausdrucksweise, wie bei Aug. (Nr. 4, 5 und 6), finden wir bei Hieronymus. Ep. 106 nennt er das alte lateinische Psalterium im Unterschiede von seiner revidirten Ausgabe desselben antiqua *interpretatio* oder antiqui *codices* latinorum; vgl. n. 66: nos antiquam interpretationem sequentes, quod non nocebat, mutare noluimus;

n. 28: in veteribus latinorum codicibus scriptum erat ... quod nos tulimus. Er spricht n. 3 und 12 von dem latinus interpres der Psalmen, (ebenso Ep. 140, 6), und doch sagt er auch wieder n. 12: Emendantes olim psalterium, ubicunque sensus idem est, *veterum interpretum* consuetudinem mutare noluimus; vgl. Ep. 65, 14: *quidam latinorum* ob verbi ambiguitatem (Ps. 44, 9) »a gravibus« interpretati sunt. — In den Commentarien des h. Hieron. kommen unzählige Stellen vor, in welchen er Ausdrücke gebraucht, die auf Eine lateinische Uebersetzung des A. und des N. T. hinweisen; so: latinus interpres [1]) oder translator [2]) oder einfach latinus [3]), graeca et latina translatio [4]), latinum exemplar [5]), latini codices [6]), nostri codices [7]), — ferner als Gegensatz zu dem griechischen N. T. in latino, in latinis exemplaribus, nos habemus, apud nos [8]), apud nostros [9]). — Verhältnißmäßig selten führt Hieron. Varianten an mit der Formel in quibusdam latinis codicibus [10]).

Alle diese Ausdrücke nöthigen uns nicht, an mehrere Uebersetzungen zu denken, sprechen vielmehr eher für Eine Uebersetzung. Noch entschiedener sprechen dafür folgende Stellen: In latinis codicibus pro »signaculo« „resignaculum" legitur,

---

1) Der Kürze halber citire ich nur Band und Seite der Mauriner Ausgabe: VII, 117, 398, 487, 488, 494, 514, 515, 522, 560, 702, 704.

2) VII, 596.

3) VII, 597.

4) V, 470.

5) VII, 401 (zu Gal. 2, 5): aut juxta graecos codices est legendum ... aut si latini exemplaris alicui fides placet ...

6) IV, 641, 1058; V, 331; VII, 517, 552, 572, 581, 737.

7) VII, 488.

8) VII, 481, 621, 622, 626, 654.

9) VII, 518.

10) VII, 199, 399, 418.

dum κακοζήλως verbum e verbo exprimens, *qui interpretatus est*, juxta LXX translationem ἀποσφράγισμα i. e. »resignaculum« posuit (V, 331). Pro eo, quod nos posuimus »ad aedificationem opportunitatis«, *in latinis codicibus propter euphoniam mutavit interpres* et posuit »ad aedif. fidei« (VII, 632). Von Aenderungen des ursprünglichen lateinischen Textes spricht Hieron. zu Gal. 5, 8 (VII, 488): »Persuasio vestra non est ex eo, qui vocavit vos.« In latinis codicibus ita scriptum reperi: „Persuasio vestra ex Deo est, qui vocavit vos." Quod quidem puto „ex eo" fuisse et, non intellectum, paulatim ob similitudinem „ex Deo" increbuisse pro eo, quod est „ex eo." ... Verum simpliciores quique, putantes se deferre Deo, ut persuasio quoque nostra in ejus sit potestate, abstulerunt partem orationis „non" et sensum contrarium apostolo reddidere. — Von andern, neben der von Hieron. benutzten existirenden selbstständigen Uebersetzungen ist niemals ausdrücklich die Rede. Hieron. spricht einige wenige Male von interpretes, aber in einem solchen Zusammenhange, daß an verschiedene selbstständige Uebersetzer nicht zu denken ist; er wird also den lateinischen Uebersetzer und seine Diaskeuasten und verbessernden Abschreiber im Sinne haben. So zu Gal. 4, 4 (VII, 449): Licet in latinis codicibus propter simplicitatem interpretum male editum sit „et cum iniquis reputatus est," tamen sciendum est, aliud apud Graecos significare ἄνομον, quod hic scriptum est, aliud ἄδικον, quod in latinis voluminibus habetur. Ferner zu Eph. 1, 10 (VII, 556): Pro „recapitulare" in latinis codicibus scriptum est „instaurare"; et miror, cur ipso verbo graeco non usi sint translatores. Offenbar hat hier Hieron. nur die lateinische Uebersetzung vor sich, die er auch sonst

gebraucht, und noch dazu ohne Variante, und doch spricht er von interpretes. Gerade so führt er Ep. 57, 7 eine Stelle mit »interpretati sunt latini« an und bezeichnet dieses in dem nächsten Satze einfach als nostra translatio. Verschiedene Uebersetzungen einer Stelle, oder vielmehr eines Wortes führt er zu Eph. 2, 5 (VII, 574) an: *Quidam* pro eo, quod nunc exposuimus „et eramus omnes natura filii irae," pro »natura« »prorsus« vel »omnino«, quia verbum *φύσει* ambiguum est, *transtulerunt*. Die Formel „quidam transtulerunt« hat aber angenscheinlich keine andere Bedeutung als »in quibusdam codicibus legitur« an den oben angeführten Stellen.

8. Als Grund für die Annahme mehrerer selbstständiger lateinischer Bibelübersetzungen vor Hieronymus hat man vielfach auch die Verschiedenheit der Citate derselben Bibelstelle bei verschiedenen Vätern angeführt. In Bezug auf dieses Argument ist zunächst auf die Thatsachen hinzuweisen, daß nicht selten ein und derselbe lateinische Kirchenvater dieselbe Stelle bei verschiedenen Gelegenheiten verschieden citirt, und daß sich ebenso große Abweichungen, wie bei den Citaten der lateinischen Väter, auch bei denen der griechischen Väter finden. Wenn diese Thatsachen nicht eine Mehrheit von Bibeltexten beweisen, so darf auch aus der Verschiedenheit der Bibelcitate verschiedener lateinischer Väter nicht gleich eine Verschiedenheit der von ihnen benutzten Bibelübersetzungen gefolgert werden. Die Abweichungen der Bibelcitate erklären sich nämlich großentheils daraus, daß die Väter vielfach aus dem Gedächtniß citirten, vielfach die Stellen nur dem Sinne nach anführten, ohne auf den Wortlaut Gewicht zu legen, und vielfach Bibelstellen, die sie ihren eigenen Worten einflochten, dem Zusammenhange entsprechend mo-

dificirten. An andern Stellen haben die Abweichungen ihren Grund in Textescorruptionen der Schriften der Väter oder des von ihnen benutzten Bibeltextes. — Freilich bleibt, auch wenn man von solchen Citaten, auf welche eine dieser Bemerkungen Anwendung findet, ganz absieht, immer noch eine große Zahl von theilweise bedeutenden Abweichungen in den Bibelcitaten der lateinischen Väter übrig. Aber diese Abweichungen betreffen immer nur Einzelheiten; im Ganzen und Großen, hinsichtlich der Manier der Uebersetzung und hinsichtlich der Diction im Allgemeinen stimmen die Bibelcitate der lateinischen Väter mit einander überein: ihr Stil ist hart und rauh, es finden sich in allen unclassische Wörter und Formen, sie schließen sich alle ganz enge an das Griechische an. Das weist auf eine gemeinsame Grundlage aller von den Vätern benutzten lateinischen Bibeltexte hin, und die Abweichungen ihrer Citate erklären sich vollkommen genügend durch die Annahme von Ueberarbeitungen der alten lateinischen Uebersetzung. Proben von verschiedenen interpretationes derselben Stelle, welche Aug. neben einanderstellt, sind oben bereits angeführt worden. Die Uebereinstimmung und die Abweichungen der lateinischen Texte, wie sie sich bei andern Vätern finden, an einem Beispiele anschaulich zu machen, wählte ich die Stelle Sap. 5, 3—8, weil bei dieser das kritische Material besonders reichhaltig vorliegt. Sie findet sich in vier von Sabatier verglichenen Handschriften und in dem Codex gothicus bei Blanchini [1]); sie wird von Cyprian dreimal, von Lucifer und von Pseudo-Hieronymus [2]) je einmal ganz

1) Vindiciae p. CXXIV.

2) Epist. 41, in der Migne'schen Ausg. des Hieron. XI, 283.

citirt, von Augustinus zweimal ganz und mehrere Male theilweise, von Zeno, Pseudo-Prosper und dem Auctor operis imperfecti in Matth. theilweise. Von den Varianten abgesehn, die den Abschreibern zu imputiren oder kritisch irrelevant sind, finden sich nur folgende Abweichungen:

V. 3: poenitentiam agentes die Handschr., Aug. und Hieron. — poenitentiam habentes Cypr. Aug., und Luc., — poenitentes Aug.

V. 5: Ecce quomodo drei Hdschr. bei Sab., — quomodo ergo Cod. goth., Cypr. einmal und Hieron., — quomodo (wie im Griechischen) eine Handschr. bei Sab., Cypr. zweimal, Luc., Aug., Prosper.

V. 6: sol intelligentiae die Handschr., — sol (ohne den Zusatz, der auch im Griechischen fehlt) alle Väter.

V. 7: lassati sumus die Handschr., Cypr., Luc., Aug., Hieron., — repleti sumus (andere Uebers. des griech. ἐνεπλήσθημεν) Aug.

Vias die Handschr. bei Sabatier, — die ursprüngliche Lesart, woraus vias entstanden ist, war eremias (im Griechischen ἐρήμους) so Luc., dafür solitudines Cod. goth., Cypr., Aug., Hieron., Auctor imperf.

V. 8: divitiarum jactantia die Handschr., Aug., — divitiarum jactatio Cypr., Aug., Hieron., Auct. imperf., — divitiarum ambitio Zeno; — dem griechischen πλοῦτος μετὰ ἀλαζονείας genauer entsprechend divitiae cum exsultatione Luc., — honestas cum jactantia Pseudo-Hieron. XI, 292.

Diese Differenzen sind allerdings nicht der Art, daß sie als bloße Varianten, wie sie in verschiedenen Handschriften und Citaten des nämlichen Textes vorkommen,

---

Die andern Citate finden sich meist bei Sabatier; ich habe sie aber theilweise berichtigt und ergänzt.

angesehen werden könnten; aber sie sind auch nicht der Art, daß sie bei der Uebereinstimmung der Handschriften und Citate im Uebrigen zu der Annahme mehrerer selbstständiger Texte nöthigten oder auch nur berechtigten. Beides — die Uebereinstimmung im Ganzen und die Verschiedenheit im Einzelnen — erklärt sich vollkommen genügend bei der Ansicht von den vorhieronymianischen Interpretationes, welche in Vorstehendem als die richtige zu erweisen versucht wurde [1]).

---

1) Wiseman a. a. O. p. 23: „Eine Prüfung der Citate der lateinischen Väter wird jeden erfahrenen und besonnenen Kritiker überzeugen, daß ihre Uebereinstimmung in vielen eigenthümlichen Lesarten nur in dem Gebrauche einer und derselben, wenn auch vielfach abgeänderten Uebersetzung ihren Grund haben kann. Was aber dieses unzweifelhaft zu machen scheint, das ist der Ton und Stil, welcher in allen Bibelcitaten der Väter herrscht. Die durchgehende Rauheit des Ausdrucks, das wiederholte Vorkommen von Wörtern, die bei classischen Schriftstellern nicht gebräuchlich sind, der enge Anschluß an das Original, kurz das ganze Gepräge ihres Textes weist uns überall auf denselben Typus, auf das Erzeugniß Eines Landes, ja fast Eines Mannes hin. Und wenn in der Kirche die Freiheit im Uebersetzen herrschte, welche Einige aus den Worten des h. Augustinus erschließen, und die Gewohnheit, diese verschiedenen Uebersetzungen zu gebrauchen, welche sie aus den Varianten der Väter folgern: ist es denkbar, daß die elegantern Schriftsteller und die tüchtigern Gelehrten alle aus einer so großen Zahl von Uebersetzungen gerade eine rauhe und nicht elegante auswählten? Oder sollen wir annehmen, daß das Recht, eine neue Uebersetzung anzufertigen, ausschließlich den weniger gewandten Federn zustand?" — Ders. p. 65: „In den Citaten aller Väter, der italienischen, der gallischen und der spanischen finden wir diese eigenthümlichen Wörter. Wenn jede Kirche eine besondere Uebersetzung gebrauchte, und noch mehr wenn Jeder, der sich für befähigt hielt, sich an's Uebersetzen wagte, ist es glaublich, ja ist es auch nur möglich, daß Alle, welchem Lande sie auch angehören mochten und wie es um ihre Begabung und Bildung auch bestellt sein mochte, die nämlichen Worte und ganz ähnliche Wortformen gebrauchten, und zwar solche, die sonst ganz ungebräuchlich

9. Es bleibt nun noch Ein Bedenken zu erledigen übrig, welches Welte (Quartalschr. 1860, S. 150) so vorträgt: „Wenn Aug. sagt: Qui scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt, numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo, so muß er doch wohl vermöge des Gegensatzes unter den latini interpretes Uebersetzer in demselben Sinne meinen, wie unter den griechischen; diese aber sind selbstständige Uebersetzer, nicht bloß Verbesserer oder Verderber vorhandener Uebersetzungen." — Allerdings würde die Vergleichung mit den griechischen Uebersetzern vollkommen zutreffen, wenn die latini interpretes selbstständige Uebersetzer wären. Indeß trifft die Vergleichung doch auch zu, wenn es sich nur um Ueberarbeitungen der Einen Uebersetzung, wie sie oben charakterisirt wurden, handelt. Aug. hat dann nicht auf die Entstehungsweise der verschiedenen interpretationes latinae, — in welcher Hinsicht sie allerdings von den griechischen Uebersetzungen sich unterschieden, — sondern nur auf das thatsächliche Verhältniß zu seiner Zeit Rücksicht genommen. Er will

---

waren, sich nur bei den Schriftstellern Einer Provinz [Africa's], zum Theil bei keinem andern Schriftsteller als in diesen Uebersetzungen finden? Ist es z. B. glaublich, daß die Verba justifico, vivifico, glorifico, mortifico u. s. w. von einer Menge von Schriftstellern, die unabhängig von einander übersetzten, gebildet oder adoptirt worden seien, wenn wir bedenken, daß sie sich vor der Zeit, wo die lateinische Bibelübersetzung in allgemeinen Gebrauch kam, bei keinem italienischen Schriftsteller finden? Warum hat kein einziger unter den vorgeblichen zahllosen Uebersetzern justum reddere, vitam dare oder ähnliche Ausdrücke gebraucht? Es gibt, scheint mir, nur Eine Lösung dieser Schwierigkeiten: die Annahme, daß die Uebersetzung das Werk Eines Mannes oder Mehrerer in demselben Lande und zu derselben Zeit war, welche ihr jenen übereinstimmenden Charakter und jene gleiche Färbung gaben, die wir in allen uns erhaltenen Bruchstücken wahrnehmen."

an der angeführten Stelle die Nothwendigkeit der Kenntniß der Sprachen der biblischen Originale nachweisen und sagt, man müsse auf die Originale zurückgehen können, um zu entscheiden, welche von den verschiedenen vorhandenen Uebersetzungen das Richtige gebe. Es kann sich dabei nur um einzelne Stellen handeln; einzelne Stellen aber waren in den verschiedenen Texten der alten lateinischen Bibelübersetzung, welche Augustinus vorlagen, wirklich verschieden übersetzt, und insofern kann er diese Recensionen mit den griechischen Bibelübersetzungen in Parallele stellen. Das hebräische Original des A. T., will er sagen, wird für den Griechen durch einige wenige griechische Texte repräsentirt; dem Lateiner liegen lateinische Uebertragungen der griechischen Bibel in viel größerer Zahl und Mannigfaltigkeit vor; mithin ist für ihn ein Zurückgehen auf den griechischen Text noch nothwendiger, als für den Griechen ein Zurückgehen auf das Hebräische. Ob die verschiedenen lateinischen Uebertragungen einer Stelle, die der Lateiner vorfand, in derselben Weise entstanden waren, wie die verschiedenen griechischen Uebersetzungen, welche dem Griechen vorlagen, darauf konnte es für Aug. hier gar nicht ankommen. Mochten viele Lateiner selbstständige Bibelübersetzungen angefertigt, oder nur Eine alte Bibelsetzung stellenweise abgeändert haben: thatsächlich lag eine Menge von lateinischen Texten vor, welche bei vielen, und gewiß gerade bei den schwierigern Stellen nicht mit einander übereinstimmten, also den lateinischen Bibelforscher im Ungewissen ließen, wenn er nicht Mittel hatte, zwischen den verschiedenen Texten eine Entscheidung zu treffen.

3.

Zur Geschichte des Predigtwesens in der letzten Hälfte der XV. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf das südwestliche Deutschland.

Von Kerker, Pfarrer in Kleinsüßen.

II.

Die Fülle und Reichhaltigkeit der mittelalterlichen Predigt-Literatur muß gerechtes Erstaunen erwecken bei einem Jeden, der mit den gewöhnlichen Verstellungen von einer gänzlichen Vernachlässigung des Predigtwesens in jener Zeit zum ersten Male zu einer auch nur halbwegs vollständigen Einsichtnahme irgend eines hier einschlagenden bibliographischen Werkes schreitet. Wir wollen statt aller solchen Verzeichnisse nur ein einziges uns nahe liegendes namhaft machen, nämlich den „systematisch-alphabetischen Haupt-Katalog der Königl. Universitätsbibliothek zu Tübingen." G. Theologie. Bogen 1—12. Tübingen 1858. Welch' eine stattliche Reihe von Predigtwerken, namentlich auch aus der letzten Zeit des Mittelalters, weist nicht dieses Verzeichniß allein schon auf! Und doch ist gewiß, daß es — von den Manuscripten gar nicht zu reden! — nicht

einmal alle gedruckten homiletischen Erzeugnisse jener Periode enthält. Unser öfters genannter protestantischer Gewährsmann constatirt die beregte, in Wirklichkeit gewöhnlich ignorirte oder den Meisten wirklich unbekannte Thatsache in folgenden Worten: „wollte man aber einwenden, in der Praxis sei jene (kirchliche) Vorschrift (des Predigens) oft und meistens umgangen und es sei doch nur selten gepredigt worden, so versichere ich doch nur das Eine, daß so angeschwollen und immer neue Meere gebärend unsere Predigt-Literatur auch sein mag, die des Mittelalters, zuerst der Ausdehnung nach, nicht vor ihr zu erschrecken braucht. Daß diese Behauptung in Bezug auf lateinische Predigten ihre Richtigkeit habe, das ist schon früher zugestanden vgl. z. B. Schröckh, Kirchengesch. XXIX. 311 ff. Wenn derselbe Gelehrte aber beifügt: „„die wenigen Spuren, daß auch in Landessprachen gepredigt worden sei, verlieren sich beinahe in Vergleichung mit der Menge lateinischer Predigten, die sich allein erhalten haben,““ so mochte das für jene Tage richtig sein; jetzt aber haben die mit regem Eifer betriebenen altdeutschen Studien nur allein in Deutschland eine Unzahl von Predigt-Jahrgängen zu Tage gefördert und die gelehrten Forscher auf diesem Gebiete werden bezeugen, daß in unsern großen Bibliotheken noch immer unzählige vergraben liegen“ [1]). (Daniel, theolog. Controversen S. 80 f.)

---

1) Teutsche Predigten haben herausgegeben: Grieshaber, deutsche Predigten des 13ten Jahrhund. Stuttg. 1844; Roth, deutsche Pred. des XII. u. XIII. Jahr. Quedlinb. u. Leipzig 1839; Leyser, deutsche Pred. des XIII. u. XIV. Jahrh. ebendas. 1838 (s. Biblioth. der ges. deutschen National-Literatur. Quedlinb. u. Leipz. Bd. XI. Thl. 1. 2.); Pfeifer, deutsche Mystiker des 14. Jahrh. Leipzig 1845 u. A. Ferner sind solche zu finden in verschiedenen

Es ist nicht unsre Absicht, eine vollständige Zusammenstellung der in der letzten Periode des Mittelalters erschienenen Predigtwerke hier zu versuchen. Schon die bloße Titel-Angabe, Aufzählung der Ausgaben, Druckorte u. s. w. würde allzuviel des Raumes hier in Anspruch nehmen. Nur in Betreff des ersteren Punktes (der Titelbezeichnung) möge uns die Bemerkung gestattet sein, daß die meisten Predigtwerke jener Zeit, der Eintheilung des kirchlichen Officium's folgend, sich in »Sermones de tempore« und in »Sermones de Sanctis« theilen; zuweilen erscheinen auch die Festpredigten überhaupt, mögen sie nun die Feste des Herrn oder diejenigen der Heiligen zum Gegenstande haben, von den Predigten auf die Sonntage geschieden, und es ergiebt sich dann die Theilung in »Sermones dominicales« und »festivales«. Außer diesen begegnen uns noch die zahlreichen »Sermones quadragesimales« (auch Quadragesimalia überhaupt genannt) und »adventuales«, hie und da auch »Sermones Mariales« z. B. das Mariale des Bernardinus de Bustis) u. s. w.

Um jedoch zu dem, was oben im Allgemeinen über die Reichhaltigkeit der mittelalterlichen Predigt-Literatur gesagt worden, auch nur einigen Beleg zu geben, wird es unerläßlich sein, daß wir wenigstens die bekannteren Namen von Verfassern und Herausgebern solcher Predigtwerke hier aufführen, welche in der letzten Hälfte des XV. und in den beiden ersten Decennien des XVI. Jahrhunderts erschienen und durch die neu erfundene Buchdrucker-Kunst vervielfältigt worden sind. Wir beginnen demnach mit den

Zeitschriften z. B. bei Docen, Miscellan.; Hoffmann, Fundgruben; Haupt u. Hoffmann, altdeutsche Blätter; Mone, Anzeiger u. s. w.

beiden Predigern, Dionys dem Karthäuser, und Meffret, einem Meißener Priester, die um's J. 1450 blüheten. Ihnen folgten: Nicolaus de Orbellis, ein Minorit aus der Kirchenprovinz von Tours (blühete um's J. 1456), Heinrich Herp, ein Belgier, Provinzial des Franciscaner-Ordens, meistens in Cöln sich aufhaltend (um 1468), Johann Herold, Dominicaner zu Basel, der unter dem Namen des Discipulus schrieb (um 1470), Guilielmus Hilacensis, ein englischer Minorit (um 1469), Gabriel Barletta, der um seiner ungeschickten Nachahmer willen vielfach mit Unrecht verkannte, berühmte italienische Dominicaner (um 1470), Gabriel Biel, der Mainzer Domprediger, nachmalige Tübinger Professor, berühmt als der letzte große Scholastiker (um 1480), Antonius von Vercelli (um 1480), der ausgezeichnete italienische Fastenprediger Bernardinus de Bustis (um 1480), Joannes Raulin, Rector des Collegiums von Navarra in Paris, nachmals Cluniacenser († 1514), Michael de Mediolano, aus dem Franciscaner-Orden, nach Einigen identisch mit Michael a Carchano (um 1480), der als Kanzelredner in Italien ausgezeichnetste Minorit Robert Caraccioli, Bischof von Aquila im Kirchenstaate, von seinen Zeitgenossen ein zweiter Paulus genannt (bekannter unter den Namen Robertus de Licio, um 1486), der Osnabrücker Augustiner-Emerit Gottschalk Hollen (Holem), nicht minder als Prediger wie als seeleneifriger Priester bekannt (um 1490), Paul Wann und Michael Lochmayer, beide Paussauische Kanoniker (um 1496), der berühmte italienische Dominicaner Hieronymus Savonarola[1]) († 1498), der Leipziger Morgenstern

1) Savonarola wird trotz einzelner von augenblicklicher Leiden-

(um 1503), der französische Kanzelredner Stephan Brulifer († 1500), der französische Dominicaner Pepin (bl. um 1500), der ungarische Franciscaner Pelbartus von Temeswar, dessen Predigten zu den verbreitetsten in jener Periode gehören (um 1501), der Sorbonner Doctor Michael Maillard († 1502 bei Toulouse), Nicolaus de Nyse (Dionysii), ein Minorit in Rouen († 1509), Joannes Meder, ebenfalls Minorit und beliebter Prediger in Basel (um 1510), Stephan Baron, englischer Minorit unter Heinrich VIII., Michael Menot († 1518 zu Paris), endlich der vielleicht berühmteste unter allen, Joannes Geiler von Kaisersberg († 1513), als tuba vocalissima ecclesiae Argentinensis von den Zeitgenossen gefeiert.

Es wurden ferner in dieser Zeit aufgelegt die schon aus einer früheren Periode stammenden Werke des Nicolaus de Blony (um 1438), des Nicolaus von Dinkelspühl (Professor's in Wien um 1415), des berühmten Dominicaners Johannes Nider aus Isny († 1438; er predigte zu Nürnberg „über die vierundzwanzig güldenen Harpffen"), des Hermann de Petra († 1428), des Joh. Gritsch, eines Minoriten zu Basel (1428), des hl. Bernardin von Siena (1426), des Anton

---

schaft ihm eingegebener Aeußerungen von den katholischen Schriftstellern der letzten Jahrhunderte keineswegs als Häretiker, sondern blos als momentan Verirrter behandelt. So beurtheilt ihn z. B. auch Fisher von Rochester. Der hl. Philipp Neri ehrte ihn hoch und hatte sein Porträt stets vor sich im Zimmer hängen. Die italienischen Dominicaner führen seinen Namen in ihren Menologien auf und das Zimmer, das er im St. Marcus-Kloster bewohnt hatte, soll noch im vorigen Jahrhunderte eine Kapelle gewesen sein.

de Bitonto (1440), des Albert von Padua, des Leonardus de Utino (1440), des Jacobus de Clusa, des Jordanus von Quedlinburg (1370), des Augustin von Leonissa, des Losow, des Fr. Mayronis (1310), des Hugo de Prato (1310), des zugleich als Verfasser's der Legenda aurea berühmten Jacobus de Voragine (1290), des ebenso berühmten Wilhelm Peraldus, gewöhnlich Guilielmus Lugdunensis genannt, dessen Summa de virtutibus et vitiis Geiler von Kaisersberg für die vorzüglichste Schrift über diesen Gegenstand erklärte [1]; endlich erschienen noch die Sermones Socci de tempore per circulum anni (Socci, Succi i. e. quia de succo sacrae paginae exquisitissime sunt collecti), deren Abfassungszeit uns unbekannt ist.

Unter den Predigtsammlungen jener Zeit finden sich auch manche, welche den Namen ihrer Verfasser nicht an der Stirne tragen; sie sind oft mit den sonderbarsten Titeln versehen. Die »Sermones Dormi secure«, Rutling., J. Otmar 1484, hauptsächlich für Landpfarrer bestimmt, kennen wir schon. Der Herausgeber erklärt die naive Aufschrift durch den Zusatz: »quia facile incorporari possunt.« Wie passend würde nicht das »Dormi secure« auch heute noch das Titelblatt so mancher Predigt-Sammlung schmücken! Neben diesem Werke begegnen uns die »Sermones Parati« d. i. der allzeit bereite Prediger, sodann »Amici, sermones

1) Geiler beurtheilte einzelne der oben angeführten Predigtwerke nach Wimpfeling's Berichte also: „in materia virtutum et vitiorum ad populum praedicanda Guilielmum Lugdunensem omnibus praestantiorem judicabat. In philosophia morali Buridanum et Martinum de Magistris omnibus praeferebat. Ex his, qui sermones scripsere, Jordanum (de Quedlinburg) magis speculativum, Soccum affectiones plus moventem, Jacobum de Voragine in similitudinibus abundantiorem asserebat. s. bei Riegger, amoenitt. Frib. I. 111.

breves, sed perutiles, diversis ex doctoribus eorumque dictis sparsim hic inde collecte. Basil. 1495 in 4°.; man könnte diesen Titel mit „Prediger-Freund," oder mit dem in neuerer Zeit wieder zu gleichen Zwecken gebrauchten „Kurz und Gut!" verteutschen. Auch das „Prediger-Magazin" fehlte nicht: es gab einen weitverbreiteten und beliebten »thesaurus novus de tempore« und »de Sanctis«, sowie »Sermones quadragesimales thesauri novi« (z. B. Argentorat. 1484, 85, 86), dem Petrus de Palude zugeschrieben.

Die erstaunliche Regsamkeit der neu erfundenen Buchdruckerkunst gerade auf homiletischem Gebiete tritt aber erst dann recht klar zu Tage, wenn wir bedenken, daß unter sämmtlichen Predigtwerken dieser Zeit kaum ein einziges ist, das nicht in mehrfachen Ausgaben erschienen wäre, oft an 6—8 verschiedenen Orten kurz nach einander. Von der »Postilla Guillielmi« (Parisiensis) zählt Hain's Repertorium bibliographicum 75 verschiedene, allein im fünfzehnten Jahrhundert veranstalte Ausgaben auf; von den Sermones discipuli (des Dominicaner's Herold) erschienen 41, von den Sermones thesauri novi de tempore 17, von den oben erwähnten »Sermones Parati« ebenfalls im fünfzehnten Jahrhundert schon 17 verschiedene Ausgaben. Von den »Sermones Dormi secure« weisen Panzer's Annalen 26 verschiedene Ausgaben auf, und doch sind dieses noch nicht alle. Man kann sich nach diesen wenigen Beispielen einen Begriff machen von der regen Nachfrage gerade nach diesem Artikel auf dem literarischen Markte. Gewiß liegt darin ein sprechendes Zeichen der Zeit. Denn, daß die buchhändlerische Betriebsamkeit das Bedürfniß nicht erst geschaffen hat, sondern bereits vorfand, ist klar, und außer-

dem noch durch die zahlreichen, noch auf unsren Bibliotheken liegenden Abschriften von Predigtwerken bestätigt.

Wir dürfen hier nicht vergessen, einen Blick auf die zahlreichen anderweitigen Hilfsmittel zu werfen, welche, ohne selbst ausgearbeitete Predigten zu enthalten, doch dem Prediger einen tauglichen Stoff für seine Vorträge oder Anleitung zur Kanzelberedtsamkeit überhaupt zu geben bestimmt waren. Dem letztgenannten Zwecke dienten die schon aus dem früheren Mittelalter stammenden Werke des Alanus von Ryssel (Summa de arte praedicandi neue Ausg. Antverp. 1633), des Guibert von Nogent † 1124 (liber, quo ordine sermo fieri debeat N. A. in Opp. Guiberti. Lutet. Paris. 1651. fol.), des Humbertus de Romanis (de eruditione praedicatorum), der Tractat des hl. Thomas von Aquin de arte et vero modo praedicandi Norimb. 1477. Zu diesen und ähnlichen Schriften kamen jetzt: Das Fortalitium fidei des Alphons Spina, eines getauften Juden (um 1459) welches im I. Buche über die beste Weise zu predigen sich verbreitet, der »Modus praedicandi subtilis« des Heidelberger Professors Stephan Hoest (s. l. im J. 1513 von Wimpfeling herausgegeben), Reuchlin's auf Bitten des Propstes zu Denkendorf zunächst für die Klosterbrüder daselbst verfaßtes Büchlein »de arte praedicandi« Phorcae 1504, endlich das merkwürdigste von allen, das »Manuale Curatorum« des Doctor's und Pfarrers von Klein-Basel, Ulrich Surgant. Basil. 1506, ein Buch, welches — abgesehen von seinem wissentschaftlichen Werthe — für uns noch deßwegen von besondrem Interesse ist, weil es uns auch über die äußere Gestalt der Predigt in damaliger Zeit bis zum Kleinsten herab Aufschluß giebt.

Neben diesen theoretischen Lehrbüchern verdienen die Werke genannt zu werden, welche einzelne Hauptstücke der christlichen Lehre oder auch die am häufigsten vorkommenden Themate auf eine dem Prediger praktische Weise bearbeiteten. Dahin sind vornehmlich zu rechnen: 1) die allerdings ihrer Abfassungszeit nach frühere, aber jetzt durch die Buchdrucker-Kunst weiter verbreitete »Summa praedicantium« des Prediger-Mönchs Johannes von Bromyard († 1410 als Professor zu Cambridge). Basil. s. a. Nurenbergk. 1485. Neuere Ausgabe: Antverp. 2 tom. fol. Ganz wie das spätere Werk Houdry's behandelt sie in alphabetischer Ordnung, mit großer Gründlichkeit und Ausführlichkeit die dem Prediger hauptsächlich wichtigen Materien (z. B. abjecti, ab infantia d. i. über die Erziehung, abstinentia, acedia u. s. w.). 2) Der Dictionarius Pauperum, ein mit der Summa de abstinentia identisches Buch, welches ebenfalls wie das vorige so ziemlich die alphabetische Ordnung einhält. Jedermann kann sich leicht von dem trefflichen und erbaulichen Inhalte dieses hie und da wahrscheinlich um seines Titels willen, aber mit großem Unrechte verspotteten Buches überzeugen. 3) Der schon oben als Verfasser von Predigten aufgeführte Dominicaner Joh. Herold schrieb unter dem Namen des »Discipulus« ein anderes für Prediger und Katecheten bestimmtes Werk »de Eruditione Christi fidelium« Reutlingae s. a. Argentorati. s. a. Argent. 1509 u. s. f. 4) Von dem im J. 1438 verstorbenen, aus Isny gebürtigen Dominicaner Joh. Nider haben wir das ausdrücklich für Prediger und Beichtväter bestimmte »Praeceptorium divinae legis«. Hain zählt davon 17 Ausgaben auf. Ferner gehören noch hierher 5) das Praeceptorium novum et perutile clero et

vulgo deserviens von dem bereits genannten Augustiner Gottschalk Hollen, (6 Ausgaben); endlich 6) das Speculum aureum de praeceptis divinae legis, von Heinrich Herp — von anderen ähnlichen Werken, deren Aufzählung zu weit führen würde, hier zu schweigen. Von älteren Schriftstellern empfahl, wie wir oben gesehen, Geiler von Kaisersberg hauptsächlich den berühmten Wilhelm von Lyon. Er selbst predigte auch über das Werk des Humbertus »de virtutibus«. Ueberhaupt, sagt Wimpfeling, giebt es unter allen gedruckten Predigtwerken keines, daß er nicht gelesen und, wenn es ihm passend schien, auch in seinen eigenen Predigten benützt hätte. Fragte ihn ein junger Prediger über die Einrichtung seiner Studien um Rath, so wies er ihn unter Anderem an, „Keinen, der Predigten herausgegeben habe, überhaupt keinen Schriftsteller jemals zu verachten, sondern alle zu lesen, wie er selbst auch that [1].“ Wie ganz anders dachte und handelte dieser Mann als das bald auftretende, umstürzende Geschlecht!

Als Exempelbücher für Prediger dienten hauptsächlich das Speculum exemplorum [2]). Daventr. 1481. Hagenoae

1) Kaisersbergii vita von Wimpfeling bei Riegger, amoenitt. lit. I. 111. Auf Wilhelm von Lyon kommt er nochmals zurück p. 114. Consulentibus eum de faciliori ingressu ad concionandum consuluit, ne quemcumque sermones scribentem nec ullum quidem librum (ex Plinii credo sententia) spernerent, horam non excederent, Guilhelmi Lugdunensis summam in pretio haberent et imprimis ut vita et moribus exemplares essent. Wilhelm von Lyon (eigentlich Peraldus) war Dominicaner (um 1250).

2) Es ist nicht zu läugnen, daß dieses Exempelbuch viele, zum Theil abgeschmackte Wunder-Mährchen enthält, und eben dadurch auf die Gestaltung der Predigt seiner Zeit nicht günstig eingewirkt haben kann. Daß es blos zum Vorlesen in den Refectorien der Klöster oder zur Privat-Lectüre der Mönche bestimmt gewesen sei, wie Gräße in

1509 und sonst, die Gesta Romanorum cum applicationibus moralizatis et mysticis, unzählige Male gedruckt und fast in alle damals gangbaren europäischen Sprachen übersetzt, die Legenda aurea, der »Formicarius« des Johannes Nider, der »liber de proprietatibus apum« des Thomas Cantipratanus, und viele andre.

Beachtenswerth scheint uns die Thatsache, daß — aus den verschiedenen einschlagenden Schriften zu schließen — im Mittelalter über die sonn- und feier-täglichen Episteln öfters gepredigt wurde, als heutzutage. Wir haben aus früheren wie aus späteren Perioden zahlreiche Sammlungen dieser Art z. B. von Bertrandus de Turre † 1334 die »Sermones epistolares«. Argentin. 1501, von Nicolaus de Orbellis »Sermones in omnes epistolas quadragesimales«. Lugdun. 1491, von Wilhelm von Paris die »Postilla super epistolas et evangelia dominicalia«. Argentin. 1485 und sonst oft, von Antôn de Bitonto die »Sermones super epistolas dominicales«, von Martinus Polonus die »Sermones de tempore et de sanctis super epistolas et evangelia. Argent. 1484 und sonst; endlich schrieb der oft erwähnte Herold wiederum als »Discipulus« seine »Sermones super epistolas dominicales« s. l. 1488. fol. und sonst. s. Hain 8509. Auch von Johannes Nider, dem ebenfalls erwähnten gelehrten Dominicaner, der auf dem Baseler Concil keine ganz unbedeutende Rolle gespielt hatte und überhaupt durch seine Gelehrsamkeit unter seinen Ordensbrüdern hervorragte, sind

---

seiner Ausgabe der Gesta Romanorum, Dresden und Leipzig 1847. S. 287, 88 will, ist den eigenen Aeußerungen des Verf. gemäß (im Prologus I.) nicht richtig.

noch Predigten über die Episteln des Kirchenjahrs im Manuscripte vorhanden [1]).

An zusammenhängenden Predigt-Cyclen ist ebenfalls kein Mangel. Solche haben wir z. B. von Geiler von Kaisersberg: „die christlich Bilgerschaft, der hellisch Löw, Narren-Spiegel, Schiff der Penitentz oder des Heils, die geistlich Spinnerin, der Granat-Apfel, von den sieben Schwertern, der Has im Pfeffer" u. s. w.; ferner von Augustin von Leonissa über das Vater-Unser und den englischen Gruß (Sermones super dominicam orationem et angelicam salutationem. Colon. 1505. ibid. 1506), von Joh. Meder in Basel über den verlornen Sohn (Parabola filii prodigi. Basileae 1510); Ulrich Kraft, Münsterpfarrer in Ulm predigte (in der Fasten) über die Arche Noe und den geistlichen Streit [2]). Auf die zahlreichen Predigt-Cyclen über die sieben Hauptsünden und die zehen

1) Will, Nürnberg. Gelehrten-Lexicon III. 36. Der Discipulus hatte sein Werk nach Nider gearbeitet, s. Cave III. 187.

2) Siehe Keim, d. Reformat. in der Reichsstadt Ulm. Stuttg. 1851. S. 28. Nach Keim's Auffassung war Ulrich Kraft ein Vorläufer der Reformation Luther's. Warum? Man höre! „von dieser ernst-sittlichen Basis aus, heißt es S. 29, wird er (Kraft), ohne sich selbst recht klar darüber zu sein, weit über die Gränzen katholischer Frömmigkeit und Lehre hinausgetrieben. Wie wenig blieb nur z. B. der Beichte, wenn Kraft zwar auffordert, ein religiöses Anliegen dem Priester zu sagen, aber noch vor der Beichte Selbstprüfung und ernste Vorsätze verlangt, sittliche Acte, deren Erfüllung in Kraft des individuellen Willens, doch ohne Weiteres das mechanische Sündenbekenntniß vor dem Priester ausschließt". sic! Auf diesem Wege können wir hoffen, daß mit der Zeit Peter der Lombarde, der hl. Thomas von Aquin, Scotus, noch zu Vor-, der hl. Ignatius von Loyola dagegen, die tritentinischen Väter, Canisius, Suarez und ihre Genossen noch zu Nach-Läufern der Reformation sich qualificiren, vielleicht noch zum völligen Uebertritte zugelassen werden.

Gebote sei hier nur hingewiesen. In einzelnen Kirchen wurden ganze biblische Bücher erklärt. So z. B. hielt der Dechant Colet auf der Kanzel seiner Paulskirche in London zusammenhängende Vorträge über das Evangelium Mathäi (s. Erasmi Epp. ed. Clerici p. 456), Savonarola in Florenz über das Buch Job, und über die Propheten Amos, Zacharias, Aggäus, über einzelne Psalmen u. s. w. Daß wir hier keine einzeln stehenden Fälle vor uns haben, bezeugt jene schon im I. Art. erwähnte Stelle des Erasmus, wo er berichtet, „in manchen Kirchen sei es Sitte, daß der Pfarrer das ganze Evangelium oder die paulinischen Briefe der Ordnung nach dem Volke erkläre" (opp. ed. Cleric. IX. 786).

Merkwürdig ist, daß schon jene Zeit einzelne Sammlungen von Leichen-Predigten und sogar Trau-Reden kannte. Wir haben dergleichen von Joannes de Geminiano (Conciones funebres; eine neuere Ausgabe erschien zu Paris 1611; der nämliche Verf. schrieb auch eine Summa de exemplis. Venet. 1492), eine andre von Gregorius Britannicus: »Sermones funebres et nuptiales«. Hain zählt Nr. 3978—84 davon sieben verschiedene Ausgaben auf. Geffken macht noch auf eine andre Sammlung aufmerksam, welche unter dem Titel erschien: Sermones aurei funebres. s. l. et a. in 8⁰., wo auch für die verschiedenen Stände (pro religioso, medico, doctore, mercatore, sene, domina, puella, parvo) gesorgt ist. Wir bemerken hier, daß Surgant im letzten Theile seines Buches ebenfalls Formularien zu Anreden an die Nupturienten giebt. Es scheint, daß damals diese Formeln noch nicht alle durch die Ritualien festgestellt waren, weßwegen hier

an manchen Orten eine Anrede des Pfarres Platz greifen mochte.

Es kann keinem Unbefangenen entgehen, von welchem Belange für die Beurtheilung des mittelalterlichen Predigtwesens die eben angeführten literar-historischen Momente sind.

Nun aber erhebt sich der scheinbar gewichtige Einwurf: wie kommt es, daß alle diese homiletischen Hülfsmittel, daß die Predigt-Sammlungen selber fast durchgehends in lateinischer Sprache verfaßt sind, wenn doch, wie behauptet wird, damals nur in der Muttersprache gepredigt wurde?

Schon Geffcken [1]) hat diesen Einwurf zur vollkommenen Genüge beantwortet. Wir sind in der Lage, seine Beweise noch mit einigen neuen vermehren zu können.

Wenn man von gewissen vereinzelten Fällen absieht wie z. B. von der Veröffentlichung der Geiler'schen Predigten durch einzelne seiner Zuhörer, so dachte im Allgemeinen damals noch Niemand daran, Predigten zur Privat-Erbauung d. h. als Stoff für häusliche Lectüre herauszugeben. Die Masse namentlich der gedruckten Predigtwerke, war als Hülfsmittel für den predigenden Geistlichen bestimmt. Eben damit ergab sich auch der Gebrauch der lateinischen Sprache für den Herausgeber als eine Sache des Herkommens, wir möchten sagen, des literarischen Anstandes von selbst. Das Gegentheil wäre sogar auffallend erschienen und ein deutsches Predigtwerk als Hülfsbuch für Geistliche hätte das nämliche Befremden erregt, wie etwa eine in deutscher Sprache abgefaßte wissenschaftliche Dogmatik, Moral oder Casuistik. Man bedenke, daß wir in einer Zeit stehen, wo sogar der private Brief-

---

1) s. Geffcken, der Bilderkatechismus des fünfzehnten Jahrh. S. 10.

wechsel unter den Gelehrten, ja unter den Gebildeten überhaupt in lateinischer Sprache geführt wurde.

Wie begründet unsre Behauptung sei, sehen wir aus einer merkwürdigen Stelle in Geiler's „Narren-Spiegel" oder „Narrenschiff". Die scholastischen Zöpfe ringsum machten es dem originellen Manne allen Ernstes zum Vorwurfe, daß er über ein deutsches Buch, nämlich über Brant's Narrenschiff predige, ja sie suchten ihn beim Volke sogar der Unwissenheit in der lateinischen Sprache zu verdächtigen. »Non est hoc — sagten sie — quod male nos habet, quia in parabolis loqueris, sed quia libellum Teutonice conscriptum populo praedicas: hoc est, quod stomachum nobis movet. Nos latinos codices dictaque doctorum sanctorum recitamus« [1]). Ein Unkundiger könnte aus dieser Stelle schließen, jene Mönche hätten gar lateinisch gepredigt. Aber das Mißverständniß beseitigt sich alsbald, wenn wir Geiler'n hierauf entgegnen hören: „er kenne diese Lateiner; gleich Gänsen verschlürften sie die Bibelstellen und die Aussprüche der hl. Väter, sobald es aber auf der Kanzel an's Verteutschen komme, dann möge man hören, was zuweilen für Dinge zum Vorschein kämen. So habe neulich Einer die Psalm-Stelle: »ipse me eripiet de laqueo venantium« auf der Kanzel übersetzt: „„von den vergiftenden Stricken"" [2]), als ob es venenantium hieße. Und dergleichen Verdollmetschungen (interpretationes) habe er nicht blos einmal, sondern tausendmal aus dem Munde dieses Predigers vernommen."

1) Navicula sive speculum fatuorum a Jacobo Othero diligenter coll. Argent. 1511 in 4. (unpaginirt) feria IV. Cinerum. Bogen I. Z.

2) ibid. B. I. 2 B.

Man sieht: es handelt sich hier gar nicht um die deutsche oder lateinische Predigt, sondern um die Benützung deutscher Hülfsbücher zum Predigen, namentlich aber auch um die Adoptation gewisser classischer Stellen und Autoritäts-Sätze aus fremden Schriftstellern. So wenig Geiler seine Vorträge aus lauter Aussprüchen seines deutschen Gewährsmannes (Brant) zusammensetzt, ebensowenig waren die Predigten seiner Gegner eine lautere Mosaik aus Kirchenväter-Stellen. Aber ihre etwaigen Citate waren allerdings aus lateinischen Autoren genommen und wurden wohl auch, wie dieß noch im vorigen Jahrhundert Sitte war, zuerst lateinisch, dann deutsch recitirt. Abgesehen von diesen eingestreuten Autoritäts-Sätzen war ihre ganze Predigt deutsch. Das beweist zu allem Ueberflusse der gleich folgende Satz Geiler's, wo er seine Gegner ad absurdum führt. Wäre eure Ausstellung gegründet — so lautet seine Gegenrede — so dürfte man auch nicht mehr über die Bibel predigen, weil diese in's Deutsche übersetzt ist: »Numquid quia Biblia in Teutonicam linguam traducta est, ideo Teutonice Teutonis praedicanda non est? Habent Hebraei Hebraeam, Ungari Ungaricam, Bohemicam Bohemi et tamen singulis suae singulae paedicantur Bibliae« [1]).

Es ist eine Anspielung auf jenes oben bezeichnete Vorurtheil, das man, wie so manches Andre aus dieser Zeit, wohl ein Stück spät-mittelalterlichen oder spät-scholastischen Zopfes nennen kann, wenn das Lübecker Beicht- und Gebet-Buch „dat licht der sele" bemerkt, es habe die Aussprüche der Lehrer (d. h. Väter) nur selten deutsch gegeben, damit, wenn der Prediger sie benütze, man nicht

1) I. Z.

sagen könne: „der predeket uth-dudeschen bocken“ (d. h. aus teutschen Büchern) und so das Wort Gottes in Verachtung käme. (Geffcken S. 13).

Aber noch mehr! Die Prediger jener Zeit schrieben ihr Predigt-Concept selber in lateinischer Sprache nieder, um es dann beim Memoriren oder erst auf der Kanzel teutsch zu geben. So sonderbar auch diese Sitte, so ist es nichts desto weniger gewiß, daß sie damals allgemein war und selbst bis tief in protestantische Zeiten hinein sich erhielt. Geffcken weist nach, daß Luthers erstes Predigtwerk, obgleich die im J. 1516 und 17 ohne allen Zweifel zu Wittenberg teutsch gehaltenen Predigten in sich begreifend, dennoch von seinem Verfasser ursprünglich in lateinischer Sprache niedergeschrieben war und auch so herausgegeben wurde [1]). Die teutsche Uebersetzung stammt von einem Andern, von einem gewissen S. M. (Sebastian Münster?). Das ist nicht das einzige Beispiel aus solchem Kreise. Geffcken fand auf der Hamburger Bibliothek noch lateinische Predigt-Concepte von dem ersten lutherischen Prediger der St. Jacobi Kirche daselbst Joh. Fritz († 1545), ja von dem viel späteren Senior Johann Schelhammer († 1620), der seine Predigten vorher ganz lateinisch aufzuschreiben pflegte, dieselben aber ohne allen Zweifel teutsch vorgetragen hat. „Als Ueberrest dieser Sitte, sagt Geffcken, können wohl die lateinischen Dispositionen angesehen werden, die wir noch viel später in gedruckten Predigten antreffen.“ (S. 14.)

Forschen wir nach Spuren dieser Sitte im fünfzehnten

1) Decem praecepta Wittenbergensi predicata populo. Vuittenbergii 1518.

Jahrhunderte, so begegnet uns eine solche gleich im Leben Geiler's von Kaisersberg. Eine, wie es scheint, auch Geffcken entgangene Stelle aus der Biographie des Beatus Rhenanus, der Geiler'n noch persönlich gekannt, über den berühmten Mann lautet: „quoties declamaturus erat, dicenda prius ad verbum domi scribebat, sed stilo extemporario et ob id *incultiori*, qualem *Theologos aetate* superiori (d. h. die Scholastiker) fere omnes servasse videmus“ [1]). Die scholastische Diction scheint dem Humanisten bemerkenswerth, nicht so der Gebrauch der lateinischen Sprache, welche ihm als etwas selbstverständliches erschien. Ein anderer Beweis begegnet uns im Leben des hl. Thomas von Villanova, Erzbischofs von Valencia. Die betreffende Notiz ist für uns um so werthvoller, da sie ohne alle Tendenz, ohne allen apologetischen Zweck mitgetheilt wird. „Obgleich der Heilige, — so berichtet dessen neuester Biograph — zum Volke in spanischer Sprache redete, so waren doch seine Predigten in lateinischer Sprache geschrieben; nur hie und da fanden sich Ausdrücke und selbst ganze Perioden in spanischer Sprache untermischt, welche jedoch der Herausgeber, um die Einförmigkeit herzustellen, in's Lateinische übersetzte“ [2]). Doch das sprechendste Zeugniß findet sich wiederum bei Surgant (Manuale Curatorum, consid. XVIII). Er weist seine Leser aus dem geistlichen Stande an, die Predigt zuerst lateinisch zu concipiren. „Ut autem sind seine Worte — praedicatori inventione, dispositione et elocutione habitis in *lingua latina*, bene

1) Jo. Geileri Caesaremont. vita a Beato Rhenano Selestatino conscripta bei Riegger, amoenitt. I. 65. 66.

2) Pösl, Leben des hl. Thomas von Villanova. Münster 1860. S. 304. 05.

et intelligibiliter et fructuose populo verbum Dei proponat, opus est, ut tale vulgare (der stehende mittelalterliche Ausdruck für „Muttersprache") habeat et percogitet, quod et verbis congruat et populo ad intellectum conveniat«. Es folgen hierauf die Regeln der Uebersetzung (regulae vulgarizationis). Die erste dieser Regel geht dahin, der Redner brauche nicht wörtlich de verbo ad verbum, sicut in latino ponuntur, zu übersetzen, sondern nur dem Sinne nach de sensu ad sensum. Eine andere Regel macht darauf aufmerksam, wie nothwendig es sei den Sprachgebrauch der Gegend zu erforschen, damit man kein dort unverständliches oder gar zweideutiges Wort gebrauche und so Anlaß zum Lachen oder andern bösen Dingen gebe [1]).

Die Thatsache, daß wir von Geiler von Kaisersberg zahlreiche teutsche Predigten haben, steht mit der oben aufgestellten Behauptung so wenig in Widerspruch, daß sie dieselbe vielmehr bestätigt. Denn keine einzige dieser teutschen Predigten ist von Geiler selbst herausgegeben worden: sie alle sind bloße Nachschriften von Zuhörern. Dagegen hat Geiler's Nachfolger und Neffe Peter Wickgram Predigten seines Oheim's „ex veris originalibus" [2])

---

1) Et ne nos inducas in temptationem. Dicunt aliqui: Und nit fürest oder leitest uns in Bekorung. Sed melius est; und nit laß uns ingefürt werden in Versuchung Si velletis pradicare de longa cauda mantelli superbae mulieris, super qua diaboli multi sedebant, non praedicatis in omni loco hoc vulgare: schwantz, quod in multis locis turpe, sed: uff dem letsten teil do hinden am mantel.

2) Sermones et varii Tractatus Keiserspergii jam recens excusi. Sub fin. (Argentor.) Jo. Gruninger 1518. vgl. pag. CLX. quos (Sermones) ne bonus lector hujusmodi ementitis titulis delusus subditicia ac ementita pro sinceris sit lecturus Petrus Wickgram, Theol. doctor ea qua potuit diligentia ex veris originalibus Exemplaria congessit. Doch erklärt er Vorrede (dedicat. ad Albertum

herausgegeben und gerade diese sind — lateinisch, weil sie auch lateinisch niedergeschrieben waren. Auch der „Narren-Spiegel“ erschien ursprünglich lateinisch [1]): der teutsche Text ist bloße Uebersetzung von Joh. Pauli, einem Barfüßer-Mönche, der sich um Geiler's Schriften viel bemüht, aber jedenfalls sehr schlecht verdient gemacht hat.

Aus dem Gesagten geht nun klar hervor, daß die Herausgeber von Predigtwerken gar nicht einmal nothwendig hatten, ihre teutsch gehaltenen Predigten in's Lateinische zurück zu übersetzen. Die Sache machte sich natürlicher. Man publicirte die Predigt-Concepte, und diese waren lateinisch abgefaßt. Um aber ungeübten Lateinern noch ein besonderes Hilfsmittel zur leichteren Benützung dieser Predigten an die Hand zu geben, hatte man durch ein besonderes Wörterbuch vorgesorgt. Es erschienen nämlich gerade in unserer Zeit die zahlreichen Vocabularien für Prediger »Vocabularii Praedicantium«, d. i. lateinisch-teutsche Wörterbücher. Einen solchen Vocabularius Praedicantium haben wir von Melber von Gerolzhofen, der sein Werk unter Anleitung des Heidelberger Rectors, Jodok Eich-

---

Praepositum Elvacensem), daß sein Onkel nur rudem compositionem literis mandasse, ceu foetum quendam ineffigiatum etc. At nos membra omniaque lineamenta citatis per eundem insertis, bona fide expressimus. Indeß dieß bestätigt unsre Angabe: hätte Wickgram überdieß noch den teutschen Entwurf seines Oheims in's Lateinische übersetzen müssen, so hätte er gewiß dieser Thatsache ebenfalls erwähnt.

1) Daß der lateinische Text aus Geiler's Concepten geflossen, davon kann man sich leicht überzeugen. Denn derselbe enthält viele eingeschaltete Worte in teutscher Sprache, die anders keine Bedeutung haben, als wenn man annimmt, Geiler habe, wie Thomas von Villanova, zu seiner eigenen Erleichterung gleich beim Niederschreiben des Lateinischen die ihm augenblicklich zu Gebot stehenden teutschen Ausdrücke beigesetzt.

mann von Calw (in Württemberg), eines berühmten Predigers verfaßte. Hain zählt von diesem Werke nicht weniger als 23 Ausgaben. Die Ausgabe von 1482 s. l. enthält auf Bl. 16 folgende Verse: »si te maternae remoratur inertia linguae, quominus ad populum fundere verba queas, si cupis utiliter verbum transferre latinum, si proprie quodvis exposuisse velis, fac relegas istum vigilans avidusque libellum etc.«

Wir glaubten diese Erörterung zur Lösung eines scheinbaren Widerspruches hier einschalten zu müssen, um so mehr, weil noch immer da und dort selbst Schriftsteller von Rufe sich dadurch verleiten lassen, die alte Ente von der lateinischen Predigt im Mittelalter wieder aufzuwärmen. Ein so lächerliches Vorurtheil konnte doch nur aus jener gänzlichen Unkenntniß des mittelalterlichen Predigtwesens hervorgehen, welche die unter dem Einflusse confessioneller Antipathie entstandene Kirchengeschichte der letzten Zeiten characterisirt [1]). Wie sehr ihm alle historischen Thatsachen widersprechen, hat schon Art. I. durch zahlreiche Belege dargethan. Wir können uns nicht versagen, dieselben hier durch zwei sehr sprechende Zeugnisse zu vermehren.

Als Enea Silvio Piccolomini, der nachmalige Papst Pius II. noch Secretär bei der Canzeley Friedrich's III. war, erhielt er von Bischof Leonhard von Passau die Pfarrei an der Marienkirche zu Aspach. Bei dieser Gelegenheit verfaßte Enea eine Antrittspredigt, die uns noch erhalten ist. Ob nun dieselbe von ihm selbst oder durch einen Dolmetsch wirklich vorgetragen, oder endlich, wie Voigt für sehr

1) So z. B. sagt Gervinus von Geiler, derselbe habe mächtig auf gänzliche Verdrängung der lateinischen Predigt hingewirkt. Daran ist kein wahres Wort.

wahrscheinlich hält, blos als literarisches Schaustück diente, um an den Bischof gesandt zu werden — ist für unsern Zweck gleichgültig. Genug, sie enthält den Satz: „Ich will mich bemühen, nicht nur euch besser zu machen, sondern auch mich selbst, damit wir zusammen zum ewigen Leben gehen. Weil ich aber in eurer Sprache nicht gewandt bin, so will ich euch bisweilen durch Lesen, bisweilen indem ich durch einen Dolmetsch zu euch spreche, das Wort Gottes verkündigen und euch zeigen, was zu eurem Heile ist." (s. Voigt, Enea Sylvio de Piccolomini als Papst Pius II. Berlin 1856. I. 294.)

Das andere Zeugniß giebt uns Wimpfeling, Geiler's inniger Freund und Gesinnungsgenosse an die Hand. Er klagt, „daß ein großer Theil der Prediger, vornehmlich diejenigen, die aus Schwaben an beide Ufer des Rheines hinüber kommen," zum Verderbniß der teutschen Sprache mithelfen, indem sie mit lächerlicher Consequenz Alles in Participien auflösen. „Sic enim dicunt illi illepidi concionatores: dixit Jesus, ibat, ambulabat, sanabat: der Herre was (s. v. a. war) sprechen, er was gon, er was wandeln, er was gesund-machen, ubi simplex verbum Germanicum sufficeret: der Herre sprach, er ging, er wandelte, machte gesund." Selbst einfache Laien, klagt unser Autor, hätten solchen Sprachgebrauch von diesen bäurischen Predigern (a sacerdotibus illis rusticanis) angenommen [1]).

2) Was die äußere Gestalt der spät-mittelalterlichen Predigt betrifft, so erhalten wir darüber erschöpfende Auf-

1) Epistola Jac. Wympfelingii de inepta et superflua verborum resolutione in cancellis et de abusu exemptionis in favorem omnium episcopor. et archiep. s. l. et a. s. die Vorrede, worin obige Stelle bei Riegger, amoenitt. II. 225.

schlüsse wiederum bei Surgant. Er zählt folgende Theile der Predigt auf: 1) Thema. 2) Salutatio populi. 3) Thematis resumptio. 4) Introductio thematis. 5) Divini auxilii imploratio. 6) Divisio. 7) Partium divisionis prosecutio et amplificatio d. h. der eigentliche Körper der Predigt. 8) Conclusio. Statt aller vorläufigen Erörterung dieser Punkte lassen wir sogleich hier das erste von Surgant lib. II. conc. 1. gegebene Formular folgen. Dasselbe lautet:

»In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen. Primum quaerite regnum Dei et justitiam ejus et haec omnia adjicientur vobis. Habentur haec verba originaliter Mathaei VI. officialiter in evangelio praesentis dominicae. Ex quibus verbis erit brevis sermo vulgaris divina mihi assistente gratia [1]). Gnad und barmhertzigkeit gottes deß allmechtigen vatters, kunst und wysheit syns eingeboren sunß unsers Herren Jesu christi. Gütigkeit liebi und insprechen gottes des heiligen geistes syent nun und zu allen zyten mit üch allen. Die diß begerent sprechent mit Demut Amen. Die heiligen wort, so ich zu latin imm anfang gesprochen hab, beschrybt uns der wirdig euangelist sctus Matheus am sechsten capittel: oder am sechsten underscheid syner ewangelischen historien und sint die wort begriffen in dem heiligen ewangelio, das man singt und lißt zu dem ampt der heiligen meß uff diesen gegenwertigen sontag lutendt nach dem latin zu tütsch also. Zu dem ersten vor allen Dingen suchent das rych gottes und syn gerechtigkeit: und all ander ding werden üch zugefügt. Zu inleitung dieser worten kinder christi, so wissent ir oder sollent wissen,

1) Dieses ganz kurze lateinische Proömium war noch zu Erasmus Zeiten üblich. Man kann es auch ein Stückchen spät-scholastischen Zopfes nennen.

das got der almechtig die vernünfftig creatur den menschen hat geschaffen in diß welt das er das gut erkenn, lieb hab und entlichen das niessen sy (genießend sei s. das oben von Wimpfeling Gesagte) imm rych der himmel. also schrybt der meister von hohen sinnen am andern Buch: distinctione I. und hievon schrybt der wirdig Augustinus. Inquietum est cor hominis donec requiescat in deo. Des menschen hertz ist nümmer rüwig untz das es ruwet in got. Et Gregorius« etc. — folgt dann eine lateinische Zwischenbemerkung blos für den Prediger. „Und das sint die wort meines anfangs, uß welchen worten fürer fruchtberlich ze reden, vermag ich nit on sunder hilff und gnad des allmechtigen gottes. Dann kein werk mag nützlich vollkummen verfancklich oder verdienlich syn on erlüchtung der gnaden gottes. Hierum so helffen mir anrüffen die hochwirdige himmelkünigin Mariam, die ouch ein muter ist aller gnaden und barmhertzigkeit, das uns die gnad erwerb von unserm lieben herren Jesu christo, mir verfancklich zu reden und üch fruchtberlich zu hören, grüssent die mit dem engelischen Gruß, Ave Maria. Qua quidem salutatione cum genuflexione dicta, postquam surrexero soleo dicere ut sequitur:«

„Die gnad des vatters, liebe des suns, gemeinschafft des heiligen geists und Fürbitten der himel künigin Marie sey nun und zu allen zyten mit uns allen. Amen. Primum quaerite regnum Dei, vor allen dingen suchent das rych Gottes." Surgant macht nun in einer längeren Anmerkung verschiedene Vorschläge für die Eintheilung der Predigt. Man könne z. B. ausführen: wie der Erlöser uns in diesen Worten hinweise 1) auf die Strenge der Arbeit, primum quaerite, 2) auf die Größe des Lohnes regnum Dei, 3) auf den Reichthum seiner Gnade, die er uns

zur Erreichung desselben geben wolle, et haec omnia adjicientur vobis. Eine andere Eintheilung wäre: der Erlöser will uns mit den Worten des heutigen Evangeliums hinweisen 1) auf den ausschließlichen Dienst, den wir ihm allein schulden, und den wir nicht zwischen dem Schöpfer und der Creatur theilen dürfen, 2) will er die überflüssige Sorge für das zeitliche von uns nehmen, ne solliciti sitis, 3) lehrt er uns, welches das Ziel und Ende unsrer Handlungen sein soll: primum quaerite. Zum Schlusse würde Surgant sagen: „Nun hand ir gehört lieben kind drye christenlich ler, so uns unser lieber Herr, Jesus christus in dem hütigen evangeli gethon hat. Und das unß darmit die muter die heilige kirch hüt vermandt das wir trülichen sollent got dienen und all unser fürnemen setzen in got. Darmit das wir überkummen mügen die gnad gottes hie und darnuch die ewig selikeit. Das verlych üch und mir Gott vatter, gott sun, gott heiliger Geist. Amen."

Da der Verlesung der evangelischen Perikope in diesem Formulare nicht gedacht ist, so knüpfen wir hier ein andres an, worin dieselbe ihre Stätte angewiesen findet: In nomine Patris etc. In omnibus honorificetur Deus. Habentur haec verba originaliter prima Petri cap. IV, officialiter in epistola currentis Dominicae. Ex quibus verbis facturus sum brevem sermonem vulgarem, divina mihi assistente gratia. In unserm heiligen glouben christus Jesus warer got und mensch in ewigkeit geboren uß vetterlichem hertzen. Zytlichen von der reinen seligen küschen junckfrowen Maria verlych uns syn götlichen segen, gnad und barmhertzigkeit und nach diesem kurtzen ellenden zergengklichen leben das frölich ewig leben, die diß begerent sprechen mit andacht ires hertzen: Amen.

„Ihr andechtigen kinder christi, diese wort so ich geredt hab zu latin, hat uns beschrieben der wirdig apostel sanctus Petrus (in einem andern Formulare heißt es: der wirdig cantzler und ewangelist unsers lieben herrn Jesu christi sanctus Johannes der hochfligend adler an synem XIV underscheid d. i. capitel syner ewangelischen ler) in syner ersten epistel am vierten capitel, und findt dieselben wort begriffen in der heiligen epistel die man singt und liset in dem ampt der heiligen meß uff disen suntag, lutend nach dem latin ze tütsch also. Gott der allmechtig soll in allen dingen geert werden.

„Uß disen worten etwas fruchtberlich zereden, mag ich nit vollbringen on sunder gnad und influß des heiligen geist, harumb so wöllen wir anrüffen die hochgelobte himmelkünigin die jungkfrow Maria die muter der gnaden und barmhertzigkeit das sie uns erwerb gnad, mir verfanclich oder fruchtberlich zereden und üch mit andacht zu hören, also das got der herr davon gelobt werd und wir armen sündigen menschen davon gespyßt und in unserm leben gebessert werden, und die armen ellenden gefangnen selen da von getröst werden, darumb so sprech ein ieglicher mensch mit andacht synes hertzen ein engelischen gruß sprechent. Gegrüsset syest maria. ꝛc. [1]).

1) Der englische Gruß wurde damals noch in Deutschland mit dem Namen Jesus beschlossen. Der Zusatz, „Sancta Maria, mater Dei, ora pro nobis" war noch nicht üblich, wie man sich aus Surgant und gleichzeitigen Agenden (z. B. Agenda Swerinensia v. J. 1512) überzeugen kann. Gegen das in der Predigt gebräuchliche „Ave Maria" ließ sich Erasmus in gewöhnlicher Weise aus; doch die Sorbonne verurtheilte seine hierauf bezügliche Proposition. Heutzutage ist die Einschaltung des Ave Maria, abwechselnd je nach den Kirchenzeiten mit „O crux ave spes unica" u. s. w. noch in romanischen Ländern üblich.

„Myn aller liebsten in christo (anderwärts: „Seligen kinder gottes“) zu dieser gegenwirtigen predig will ich üch voran das heilig ewangelium sagen bloß nach dem text, und daruff ein kürtze lüterung, darnach ein frag füren, warumb got der allmechtig alle ding hab geschaffen uff die wort myns anfangs. Und zu dem dritten viererley gutet erzelen, in denen allen wir got den allmechtigen sollen eren ꝛc. Vide materiam in sermonario vincentii.«

Daß die eben angegebene Form der Einleitung in die Predigt Surgant nicht allein eigenthümlich, sondern wenigstens im südwestlichen Theile Deutschlands allgemein gebräuchlich war, bezeugt uns der Herausgeber der Geiler'schen Postille [1]). In dieser wird von Geiler berichtet: „Zu dem ersten als bald er Geiler uff die Cantzel kam, so zohe er sein baret ab, und fiel darnach nieder uff sein knüwe und bettet was im ynfiel, wan (denn) er het kein besunder gebet. Darnach richt er sich uff und macht ein crütz für sich und sprach: In nomine patris etc. Hora est, jam nos de somno surgere. Haec verba thematis scripta sunt ad Rom. XIII et leguntur in hodierna epistola hujus I Dom. Adv. Ex quibus verbis erit brevis sermo divina mihi assistente gratia. Die ungründliche barmhertzigkeit gotes unsers himmlischen vatters. Der kostlich verdienst des schmertz leidens unsers herrn Jesu Cristi müß euch und mir erscheinen in unsern letsten nöten. Wer das begert von hertzen der sprech Amen. Aller liebsten brüder und schwestern in dem herrn, die wort die ich für mich genumen hab in latin, bschreibt uns der hochwirdig apostel sanctus Paulus ad

1) Euangelia. Das plenarium ußerleßen und davon gezogen des hochgelerten Doctor keiserspergs ußlegung der evangelien und leren ꝛc. Straßb., Joh. Grieninger 1522. Bl. III. 2.

Rom. am VIII capittel und lauten kürtzlich von dem latin zu tütschem also" — verliest die Epistel mit einer kurzen Paraphrase. Hierauf folgt wie bei Surgant die repetitio thematis: „die stund ist jetzund da, das wir sollen uffston von dem schlaff. Kürzlich von diesen worten etwas weiters zu reden dem almechtigen got zu lob und eer und unß armen sündern zu underweissung, kann ich nit vollbringen on besundere gnad gottes, die unß zu allen Zeiten notturftig ist (besunder zu disem werk) die zu erwerben durch fürbittung der himlischen künigin Marie, grüsen sie mit dem engelischen Gruß, sprechent Ave Maria. Hie fiel der doctor aber nider uff seine knüw und bettet. Gleich richtet er sich wider uff, und sprach. Groß gnad und barmhertzigkeit verleihe unß der almechtig got amen, und satzt sein paret wider uff und fieng das Euangelium gleich an zu predigen und sprach also: Cum appropinquaret, da sich der herr nur genehert hat der stat Jerusalem ꝛc. — folgt nun der teutsche Text der damals in Deutschland wenigstens allgemein gebräuchlichen Advents-Perikope aus Math. XVI (der Einzug Jesu in Jerusalem), worauf dann sogleich die Auslegung sich anschließt. Diese Auslegungen oder Postillen über das Evangelium scheint der berühmte Straßburger Prediger regelmäßig seinen Vorträgen vorangeschickt zu haben, selbst wenn er das Jahr hindurch einen zusammenhängenden Cyclus von Predigten hielt, folglich in diesem von der jedesmaligen Perikope abgehen mußte. Im „Narrenschiff" macht er einmal (es war am Freitag nach Oculi) gegen seine Zuhörer die Bemerkung, er werde wohl heute nicht alle Puncte seiner Rede ausführen können, weil er sich beim Evangelium des Tages zu lange aufgehalten (quippe quod hora jam plusquam dimidia sit elapsa propter evangelii

prolixitatem turba XXI). Auch in den Predigten über die „christlich Bilgerschaft“ wird einmal, nämlich am Feste Mariä Verkündigung berichtet, der Doctor habe vor Wiederaufnahme des Cyclus zuerst das Evangelium verlesen und postillirt (recensuit textum evangelii cum quibusdam glossulis [1]). Wir glauben annehmen zu dürfen, daß diese Sitte keine vereinzelte war. Denn Surgant bringt neben verschiedenen anderen Methoden auch diese in Vorschlag, daß der Redner zuerst postillire, dann irgend eine Glaubens- oder Sitten-Lehre abhandle, und zuletzt mit einem Exempel schließe (lib. II. cons. 1).

Die Zwei- oder Drei-Theilung der Predigt war also nach dem Angeführten schon damals Sitte. Am Schlusse eines jeden Theiles pflegte Surgant (und auch Geiler) auszurufen: „das ist nun der erst (oder ander) teil diser predig; wem es not sy, der rüsper sich vel der ermunder sich ne dormiant, sed attentiores fiant.« Ueber diesen Ausruf geräth Herzog (Leben des Oekolampadius I. 35) in eine ganz tugendhafte Entrüstung. Offenbar ganz unnöthig. Die in der Naivetät der Zeit begründete Sitte ist jedenfalls viel weniger anstößig, als wenn der reformirte Prediger sein Glas Wasser auf die Kanzel postirt, um daraus von

1) Wimpfeling gibt ein weiteres Zeugniß: „in apostillandis ad populum Evangeliis (etiam divi Joannis) et apte connectendis seu continuandis, ut verba verbis cohaererent, et sententia sententiae quadraret, vix sibi quispiam similis fuit. s. Riegger I. 111. Wenn wir oben die Predigten über die christliche Pilgerschaft citiren, so meinen wir dabei die lateinische Ausgabe von Jacob Other, Geilers Freunde, die ohne Zweifel auf Geilers Concepte sich gründet, ebenso wie die „fragmenta passionis Dominicae“, von denen Other ausdrücklich versichert, er habe sie gesammelt „carptim doctoris memorialia persequendo“ s. Vorrede zu d. W.

Zeit zu Zeit etwas zu schlürfen. Mit einer frommen Prüderie darf man freilich an die Beurtheilung mittelalterlicher Predigt-Sitten nicht gehen. Denn da findet man viele Dinge, die uns heutzutage seltsam vorkommen. So z. B. fragt Geiler von Kaisersberg seine Zuhörer geradezu von der Kanzel herab, über welchen Gegenstand er in der künftigen Fastenzeit predigen solle, ob „über die sieben Gaben des heiligen Geistes“ oder „über die sieben Bittungen des Gebetes unsers Herrn,“ und er beklagt sich, daß man ihm „dazumal“ keine Antwort gegeben. Felix Fabri fordert wohl nach der Predigt sein Auditorium auf, mit ihm ein Lied anzustimmen, und mit tapferer Stimme intonirt er das „Christ ist erstanden.“

Nach der Predigt folgten die oft sehr weitläufigen Verkündigungen der Heiligen-Tage. — Wir geben ein Formular nach Surgant: „Heilig zyt und tag die uns in dieser wochen gefallen sint, die sollent ir wissen zu eren mit beten, fasten oder almusen geben, kirchgang, meß und predig hören und mit andern guten werken, als ir dann wöllent das die lieben heiligen üwer fürsprecher oder fürminder sin sollent vor got. Vor ab uff hüt ist uns gefallen der wirdig loblich sonnentag, an dem sich jegliches christen mensch versönen sol mit got den herren, ob es sich gesumt het mit guten worten oder werken in der vergangenen wochen. Es soll auch in syner pfarrkirchen oder lütkirchen das ampt der heiligen fronmeß (also die Pfarrmesse) biß zum end, ouch die predig hören, ob man da prediget u. s. w. Uff hüt ist ouch gefallen der tag der teilung aller aposteln oder zwelffboten, als sie von einander geschieden in die vier Ort der welt — folgt nun die umständliche Erzählung der Legende. Uff zinstag ist uns ge-

fallen des heiligen marterers tag sant N., der da in diser zyt tag und nacht got gedient, syn blut vergossen hat umb der gerechtigkeit willen, dadurch er das krönlin der marterer überkummen hat. Denselben tag wissent zu eren. Uff Dornstag künfftig in diser wochen findt wir begon einen heiligen witwen samt N. tag u. s. w. Auf diese Weise werden auch die nicht pro foro gebotenen Heiligen-Tage der Reihe nach verkündigt.

Das sogenannte allgemeine Gebet hatte noch nicht den festen Typus, wie heutzutage wenigstens in Süddeutschland. Der Prediger zählte vielmehr in einer Ansprache an das Volk die verschiedenen Stände auf, für die es beten soll, für jeden ein Pater noster und Ave heischend. Die Formel bei Surgant lautet: „Nit mer haben wir namhaffte heiligen in dieser wochen; so helffent mir got trüwlichen bitten umb allen gebresten zu wenden, so an uns gelegen ist zu sel und zu lyb und für alles, das do wandelbar ist in der heiligen christenheit. Für die häupter der christenheit, das geistlich und das weltlich. Für unsern heiligen vatter, den bapst N. zu Rom. Für alle Cardinal, patriarchen, bischoff, ept und für all priesterschafft, inen krafft und gnad zu verlyhen, das sie die heilig christenheit also wysent im guten glouben, das der gloub gemeret, also das sie und wir von got nimmer geschieden werden. Für das weltlich haupt, unsern allen gnedigsten herrn den Römischen keiser oder künig, für all fürsten, für all andere herren, ritter und knecht, so do regirent den weltlichen stand, das inen got der herr verlyhe kraft und macht zu regieren, also das lant und lüt, witwen und weisen beschiermet werden und das gemein götlich recht fürgang hab, und guter freyd blyben müge, damit das sy und wir verdienen. Für eine werde

statt von N., für einen gantzen rat und für eine gantze gemeind (eydgenossenschafft), das inen got verkyhen wölle vernunft, kraft und wyßheit u. s. w. Frerner wird noch aufgefordert zu beten „für den erdtwucher und alle frücht, für all wittwen und weisen, für all betrübte, traurige hertzen, das sie unser herr trösten wöll mit synen göttlichen gnaden, für all schwanger christenfrowen, für all trüw arbeiter, für all todsünder, das sie got gnediglich beker von ihren sünden, für all krank lüt, für all bresthaftig und arm lüt, für all, so dieß gottshuß und des gottsdiensts darin stiffter, für derer oder gütterer sind, für all bilger, so uff dem gotsweg sind. Besunderlich so bittent ouch ein jeglicher mensch für sich selber, ob yene eins wär zugegen, das got beruffen wollt uß dieser welt an diesem tag, in diesem monat, in diesem jahr, das ym got verlyh in synen letsten zyten waren rüwen, luttere bycht, vollkomen buß und nach diesem leben die ewige seligkeit. Solch alles von got zu erwerben, so sprech uwer yeglichs „vater unser," „Ave Maria".

Hierauf folgten die Fürbitten für die Todten: „So wir nun für die lebenden gebetten, sollen wir der todten nit vergessen. Hierumb so gedenken ouch der todten, so im jahrbuch selbuch oder jahrbrieff geschrieben stond, ouch aller derer, so man begrebnuß, sibendt, dreißigst hält, darzu für alle glöubig vergessen selen, die nit anders hont dann das gemein gebett; darmit so gedenk ein jeglicht seins vatters seligen sel, syner lieben mutter seliger sel u. s. w. Vater Unser. Ave Maria. Diese Commemoration der Todten währte oft ungewöhnlich lange, denn man verlas die Namen Aller, welche im Seelbuch der Pfarrei (charta vel cedula defunctorum, auch liber animarum, l. vitae ge-

nannt) verzeichnet standen. Die Aufnahme eines Verstorbenen in dieses Seelbuch wurde an manchen Orten z. B. in Basel um den Jahreszins von 4 Blappart (23 Bl. auf einen Gulden) gewährt. Die Namen der im nämlichen Jahre Verstorbenen hatten übrigens von Rechtswegen eine Stätte im Seelbuche. Wegen der großen Menge der Eingeschriebenen vertheilte man zuweilen die Namen auf mehrere Sonntage. Nicht überall jedoch fanden diese Commemorationen erst nach der Predigt statt: an vielen Orten verlas man das Seelbuch und was sonst noch der Fürbitte empfohlen war, schon vor der Predigt. Surgant z. B. bestieg unmittelbar nach dem Zusammenläuten die Kanzel und begann zu verkündigen; denn sagte er, dadurch bewirke ich, daß Viele schnell zur Kirche kommen, nur um die Namen ihrer Altvordern zu hören und für sie zu beten. Ebenso machte es der Domprediger [1]): er eröffnete zuerst die Zettel, welche er auf der Kanzel vorfand, und welche Bitten um das Gebet der Gemeinde für Lebendige und Verstorbene enthielten. Wurden unter der Predigt noch Zettel hinaufgelegt, so eröffnete er diese erst nach Vollendung derselben. Träge Priester, die Gelegenheit benützend zogen diese Proclamation zuweilen in eine so ungebührliche Länge, daß dadurch die Predigt ganz verdrängt wurde. Geiler klagt: „da steht einer am morgen auf der cantzel und verkündet die tag, darnach bringet er einen langen Zettel und verkündet die todten, und weret waiß wie lang, da verkündet man die banbrieff (monitoria episcopalia), den blunder, und also geet die stund hinweg, so leut man, da ist es aus.“ Dieser Unfug bewog nachmals Bischöfe und Sy-

1) Zu Basel.

noden, den an und für sich sehr schönen Gebrauch zu beschränken und ganz abzuschaffen.

Die sogenannte „offene Schuld" kannte das Mittelalter schon in der uns bekannten Formel. Für die Quatember-Sonntagen (in angariis) oder großen Beichttage giebt Surgant eine erweiterte Formel, welche die weitläufigste Aufzählung der Sünden gegen den Dekalog, die Kirchengebote, der 7 Haupt-Sünden, 9 fremden Sünden — kurz einen ganzen Beichtspiegel giebt, was für jene Zeit, wo so Viele noch keines Buches sich bedienen konnten, gewiß sehr ersprießlich war.

Natürlich nahm Alles dieses viele Zeit in Anspruch. Doch muß man bedenken, daß an großen Kirchen, wo diese Formalitäten hauptsächlich im Gebrauche waren, meist Nachmittags (nach Imbs) gepredigt wurde. Die im I. Art. aufgezählten Stiftungen von Prediger-Pfründen beweisen dieses. In der Reformationszeit hören wir von dem Ulmer Reformator Eberlin die Klage, es seien „an Feiertagen so viel Gesang und Messen in der Pfarrkirche (Münster) geordnet, daß man nicht könne Zeit haben, vor Essen am Sonntag eine Predigt zu haben, nach Mittag predigt man, so man voll und los ist, Morgens singt man, so man nüchtern ist"[1]). Dennoch war diese Gewohnheit nicht ganz allgemein; wie wir gesehen haben, theilte man sich da, wo viele Kirchen und Klöster waren, in die Morgen- und Abendstunden. Wurde unter dem Amt der hl. Messe gepredigt, so geschah es entweder nach dem Evangelium oder auch nach dem Credo. Erasmus berichtet von einer Collegiat-Kirche (eccl. Anderlacensis), ganz nahe bei Brüssel,

1) s. Keim, a. a. O. S. 75.

wo der Priester regelmäßig auf dem Kreuz-Altare (extra cancellos) das hl. Meßopfer für das Volk darbringe, und nach dem Evangelium eodem cultu, quo altari astabat, den Ambo besteige, dort predige und nachher zu Vollendung des Opfers an den Altar zurückkehre. Das Alterthümliche der Sitte gefällt ihm sehr[1]). Aus einer früheren Zeit berichtet der berühmte Wiener Theologe, Heinrich von Langenstein (Henricus de Hassia † 1397): »consuetum est in multis ecclesiis, ut infra Missarum solemnia post symbolum sermocinetur« (tract. de Missa). So geschah es auch auf dem Augsburger Reichstage von 1530 (s. Luthers WW. XVI. 853) durch den Erzbischof von Rossano. Gibert von Verona schrieb sogar seinen Pfarrern vor, daß sie nach dem Offertorium predigen sollten.

Mögen diese wenigen Bemerkungen über Dinge, die allerdings bloße Aeußerlichkeiten genannt werden müssen, in dem Umstande ihre Entschuldigung finden, daß in neueren kirchenhistorischen, liturgischen oder homiletischen Werken darauf fast nirgends Rücksicht genommen wird.

---

1) Erasmi ecclesiastes s. de ratione concionandi. Basil. 1535. pag. 529.

4.

Miscellanea.

Von Dr. Nolte in Paris.

1. Zu Irenäus.

a) Die bekannteste Stelle aus des Irenäus Werken ist ohne Zweifel jene des zweiten Paragraphen des zweiten Kapitels im dritten Buche. Es heißt dort: *Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio.* Wir wollen für jetzt nur sehen, wie wohl Irenäus griechisch geschrieben habe da, wo im Lat. propter potentiorem principalitatem steht. Daß *διὰ τὴν ἱκανωτέραν* dem lat. propter potentiorem entspreche, ist jetzt wohl die sententia communior. Aber über principalitas gehen die Ansichten aus einander. Das concrete *πρωτεῖον* des Salmasius und Massuet hat Thiersch mit Recht verworfen, da ein abstractes Substantiv hier erfordert wird; ebenso weiset er mit Recht Griesbachs und Gieselers *ἀρχὴν* zurück (in der Note T's ist 1. 31, 1 anstatt 1. 30, 1 zu lesen); er selbst glaubt, daß *πρωτεῖαν* Ir. gesetzt habe nach 4, 38. 3,

wo es heißt et sic *principalitatem* quidem *habebit* in omnibus deus, wofür bei Joh. Damascenus sich findet *καὶ οὕτως πρωτεύει* (in Lat. steht Futur.) *μὲν ἐν πᾶσιν ὁ θεός*. Stieren meint *ἀρχαιότητα* sei von Irenäus geschrieben und dieses = Alterthümlichkeit, Ursprünglichkeit. Allein wenn bei Ir. 5, 21. 1 principalem hominem steht, so ist das nicht = *ἀρχαῖον ἄνθρωπον*, sondern *ἀρχάνθρωπον* nach Hippol. refut. om. haeres. 5. 7 p. 104, 1 ed. Oxon.; und wenn 5, 14, 1 und 2 principalem plasmationem steht, so fand sich im Griechischen nicht *ἀρχαίαν πλάσιν*, was vet. lat. interpr., wie 1, 28. 1, mit *antiquam* plasm. wiedergegeben haben würde, sondern *ἀρχίπλασιν*. Wir hatten früher zuerst vermuthet, daß Irenäus *ἡγεμονίαν* geschrieben habe, eine Vermuthung, auf die, wie wir später gesehen haben, auch Mingarelli in einer Note zu Didym. de trinit. libr. II. c. 3. p. 126 ed. Bonon. verfallen ist. Da wir aber 1, 31. 1 a superiore *principalitate* lesen und dafür bei Epiph. sowohl, als bei Theodoret sich *τῆς ἄνωθεν αὐθεντίας* findet, so glauben wir, daß dieses Wort, welches, obwohl es a. a. O. in concretem Sinne genommen ist, doch ursprünglich ein abstractes Substantiv ist, Irenäus auch an der Stelle, die wir besprechen, angewandt und also *διὰ τὴν ἱκανωτέραν αὐθεντίαν* geschrieben habe. Vgl. übrigens noch ep. Synesii 66: *αὐτὸ δὴ τοῦτό ἐστι τὸ ἐρώτημα, πρὸς ὅ δεῖ τὴν αὐθεντίαν τῆς ἀποστολικῆς* (so Margo cum *γρ.*; textus *εὐαγγελικῆς*) *διαδοχῆς ἀποκρίνασθαι* etc. etc.

b) Ueber vorgeblich inedirte Fragmente des Irenäus.

α) Cramer hat in den anecdot. graec. Paris. vol. 1 p. 367 ein solches drucken lassen. Eben dasselbe findet sich

auch im cod. Coisl. 120 fol. 213 r εἰρηναίου λογδ ἐκ τοῦ εἰς τ γενεσι (richtig cod. reg. εἰς τὴν γένεσιν; der Librarius des cod. Coisl. scheint ein mit Abbreviationen geschriebenes Exemplar vor sich gehabt und jene nicht verstanden zu haben). Der cod. Coisl. hat richtig ἰδικῶς τοῖς κ.; ferner giebt er πνοὴν πᾶσαν ἐγώ; sodann ἡ καὶ (δὲ cod. reg.) πνοὴ προσκ. und περὶ ὃ ἦν τὸ (τὸ om. cod. reg.) πρότερον; nach ἐκλείψει fügt cod. Coisl. mit cod. reg. noch αὐτόν hinzu, was bei Cramer fehlt. Dieses Bruchstück findet sich bei Iren. V. 12, 2 p. 306 Mass. (415 Grabe und 745 Stieren), ist also kein ungedrucktes Frag.; es ist dort in der vet. lat. int. zu lesen nunquam relinquet anstatt relinquens, oder relinquit, da caten. Nicephori I. col. 63 mit den Ausgaben und den von uns eingesehenen handschriftlichen Catenen καταλείπει hat.

β) Mingarelli hat in einer Note zu Didym. de trinit. 2, 14 mitgetheilt, was bei Iren. V. 17, 4 p. 765 Stieren gedruckt steht; gleichwohl haben die gründlich unwissenden Revisoren des neuen Pariser Abdruckes der Massuet'schen Ausgabe das vorgebliche Ineditum als solches demselben angelappt.

Da aber der griech. Text des Irenäus verloren ist, so ist natürlich Nichts wünschenswerther, als daß Jeder, der in griech. codd. einem Citate aus Irenäus begegnet, dasselbe sorgfältig mit dem gedruckten Texte vergleicht und die Abweichungen notirt. So hätte z. B. Stieren p. 839 N. 3 ad frag. XXII. die Mühe, Conjecturen zu machen, sich ersparen können, wenn er Mingarelli's Note l. l. gekannt hätte, da die von diesem eingesehene Handschrift das Richtige bietet.

2. Zu Basilius.

a) Zu libr. III. init. adv. Eunomium.

Die Occidentalen lasen diese Stelle, über welche auf dem Concil zu Florenz so viel gestritten wurde, gerade so, wie cod. graec. 500 (olim 1824) bibl. reg. Paris. von erster Hand sie bot. Dieser cod. war ehemals Eigenthum „τῆς ἁγίας μονῆς ἐπονομαζομένης βασιλικῆς τῆς νέας“, dessen tom. V. p. 116 der 1855 zu Athen von Rhally veröffentlichten constitution des canons des st. ap. etc. Erwähnung geschieht. Diese Handschrift ist offenbar im eilften Jahrhunderte geschrieben. Es lautet diese Stelle in derselben von erster Hand so: ἀξιώματι μὲν γὰρ δεύτερον (eine andere jüngere Hand, die dem 15. saec. anzugehören scheint, hat Schluß -ν ausradirt und ευ aus ο und dem ausgekratzten ν gemacht und ειν über ευ beigeschrieben, so daß δευτερεύειν gelesen werden soll) τοῦ | υἱοῦ παρ' αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον καὶ | παρ' αὐτοῦ λαμβάνον καὶ ἀναγ | γέλλον ἡμῖν καὶ ὅλως ἐκείνης τῆς αἰτίας | ἐξημμένου u. s. f. Die horizontalen Linien bezeichnen das Ende der Zeilen in der Handschrift. Anstatt ἐκ. τῆς αἰτ. steht bei den Benediktinern in der Note τῆς ἐκ. αἰτ. Die eben erwähnte Hand hat Alles, was nach υἱοῦ folgt bis ἐξημμένου inclusive, ausgekratzt und am unteren Rande die Bemerkung beigefügt: σῆ. ὅτι τὸ παρ' αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον ἕως τοῦ τῆς αἰτίας ἐξημμένου ἐν τοῖς πλείοσι καὶ ἀκριβεστέροις τῶν βιβλίων οὐχ εὕρηται. In den von den Maurinern verglichenen und von uns theils ganz, theils an den wichtigsten Stellen wieder collationirten Handschriften fehlen die Worte allerdings; allein in unserem cod. B. (= cod. Colbert. bei den Maurinern) steht im Texte nach υἱοῦ ein Zeichen und am Rande das bekannte σημ., was

Garnier zu bemerken nicht hätte unterlassen sollen. Nach *εὕρηται* fährt unser Gräculus also fort: *ὅθεν οἶμαι μὴ εἶναι τοῦτο τοῦ μεγάλου Βασιλείου, ἀλλ' αἱρετικῶν προσθήκην, μάλιστα δὲ δῆλον κἀκ τοῦ μὴ δυνατὸν εἶναι εὑρεθῆναι ἔν τινι τῶν λοιπῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων τοιαύτην τῆς αὐτοῦ διανοίας θεολογίαν.* Ferner hat eben derselbe cod., den wir C nennen, von erster Hand *παραδί|δωσιν ὁ τῆς εὐσ. λόγος*, aber eine andere Hand hat *σιν* in *παραδίδωσιν* ausradirt und es über *ω* beigeschrieben, anstatt der ausradirten Sylbe aber hat sie *ἴ*, was offenbar = *ἴσως* sein soll, in den Text gesetzt, eine dritte Hand

hingegen hat *δω* ^{σιν} *ἴσως* unterstrichen und am inneren Rande *δωσιν* gesetzt, vielleicht, weil das *ἴ* eigentlich = *ἴως* ihr unverständlich war. Ferner hat C ohne alle Aenderung einer anderen Hand *ἵνα καὶ ὅλως συγχ.*, endlich von erster Hand *φύσεως ἀκολουθοίη*, aber eine andere Hand hat *σεως* in *φυσεως* ausgekratzt und diese vier Buchstaben über *υ* beigeschrieben und im Texte *καὶ τὸ* beigefügt, ferner hat sie Schluß-*η* in *ἀκολουθοίη* ausradirt, Jota in Ny verwandelt, ebenfalls den Accent über *οι* beseitigt, aber über *κολ* einen anderen zu setzen vergessen. Uebrigens vgl. noch nova Patr. bibl. ed. Mai. tom. IV, p. 46—48. Zu der vorhergehenden Abhandlung Mai's über *ἐκ* in einer bekannten Stelle des Greg. v. Nyssa bemerken wir, daß auch wir in einem cod. der bibl. reg. Paris. die Präposition *ἐκ* ausgekratzt gefunden haben, wo jedoch das Zeichen des spiritus lenis unverletzt geblieben ist.

b) **Zur Homilie in illud: In principio erat verbum etc.**

Zu den Worten dieser Homilie (es ist die XVI. bei

den Maurinern tom. II. p. 134 sqq.): *ταῦτα οἶδα πολλοὺς καὶ τῶν ἔξω τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας μέγα φρονούντων* (unser cod. E hat *μεγαλοφρ.*) *ἐπὶ σοφίᾳ κοσμικῇ καὶ* (*καὶ* fehlt in unseren codd. F und f) *θαυμάσαντας καὶ τοῖς ἑαυτῶν συντάγμασιν* (unser cod. A hat *συγγράμμασιν*) *ἐγκαταμῖξαι* (so ed. Maur. mit unseren codd. C f g; *ἐγκατατάξαι* hat F; *ἐγκαταλέξαι* geben A B E p und Coisl. 50) *τολμήσαντας*. Zu diesen Worten macht am äußeren Rande unseres cod. B (= 211 suppl. codd. graec. bibl. reg. Paris., dessen Montfaucon in Diar. Ital. pag. 78 erwähnt) eine jüngere Hand folgende Bemerkung: *διὰ τὸν πλατωνικὸν Ἀμέλιον λέγει τὸν συνακμάσαντα πλωτίνῳ τῷ φιλοσόφῳ· οὕτως γάρ φησιν αὐτὸς περὶ τοῦ ἐνυποστάτου λόγου τοῦ θεοῦ. καὶ οὗτος — κατενεχθῆναι* (Gaisf. hat mit D E *καταχθῆναι*, C F G aber *κατατaχθῆναι*), wie bei Euseb. P. e. XI. c. 19. p. 540 b—d steht; unser Scholiast hat mit den Euseb. codd. B C J und pr. m. E *ἀξία*, wo D und sec. m. E *ἀταξίᾳ* haben, *ἐν* vor *τῇ τῆς* fehlt, jedoch ist ein locus vacuus da, ferner hat er *φαντάζεσθαι* und mit C D F G *μετὰ τοῦ καὶ τὴν* und mit C D E *τὸ μεγαλεῖον*. Uebrigens vgl. Creuzer ad Plotin. tom. I. p. XCV.

c) Zur Homilie de spiritu sancto.

Am Schlusse dieser Homilie hat der Mauriner Editor tom. II. p. 585 D seqq. aus cod. reg. sec. = cod. gr. bibl. reg. Paris. 481 einen ganzen Lappen angefügt, der sich auch in cod. Coisl. 48 fol. 82 rect. findet, den aber unsere codd. ABCE mit Recht weglassen, da er de bapt. libr. 1 c. 3 p. 649 c. steht. Jene beiden codd. und ihre Sippe scheinen aus einem cod. geflossen zu sein, in dem mehrere Blätter ausgefallen oder versetzt waren.

d) Zu de baptis. libr. II. resp. ad quaest. X. §. 2. tom. II. p. 670 c. ed. Bened.

Zu den Worten „πλατύτερον δὲ ἐν τοῖς πρώτοις ἐρωτήμασιν ἐξεθέμεθα, ἔνθα καὶ οἱ τρόποι τῶν σκανδαλιζομένων σαφέστερον ἐξητάσθησαν“ macht der editor Bened. die Bemerkung: »Amplior illa quaestio, cuius hic mentio fit, videtur non exstare.« Allein hätte er seinen cod. reg. tertius gut gelesen, so hätte er am unteren Rande die Worte gelesen: ἐν τῷ ἑξηκοστῷ τετάρτῳ ἐρωτήματι κεῖται σαφέστερον (regul. brev. tract. p. 436 e der ed. Bened.). Dieses hat auch Maranus in der praef. tom. III. p. CCLIV erkannt, ohne das angeführte scholion zu kennen.

3. Zu Gregorius von Nazianz.

Was die von Mai in dem oben unter 2 a angeführten Buche p. 46 nach Leo Allatius über eine Stelle im 10. cap. der Rede de advent. Aegypt. gemachte Bemerkung betrifft, so müssen wir unserer Seits bemerken, daß die besseren Handschriften πλὴν τῆς αἰτίας haben.

4. Zu Cyrillus von Jerusalem.

a) Zu den Fragmenten p. 358 ed. Paris. — In cod. gr. bibl. reg. Paris. 1115 (olim Medic. N° XV° quintae decimae; dein Fontenebl. DCCCCXXXV, exinde reg. 1026, postea 2951) fol. 125 r steht κυρίλλου ἐπ. ἱερ. ἐκ τῆς εἰς τὸ εὐαγγ. ὁμιλίας, ἔνθα u. s. f.; derselbe hat τῶν ἀνθρώπων τὸ (om. ed. Bened.) γένος. In demselben Codex beginnt nach dem Titel das zweite Fragment also: ἐγεννήθη, ἐθαυματούργησεν.

b) Zum Briefe an Constanz. — Für die Textberichtigung dieses Briefes hat Touttée nach p. 345 Nr. 3 seines praeloquium auch den handschriftlichen Text, welcher am Schlusse eines Exemplars der Morel'schen Ausgabe

von 1564 einiger Katechs. des h. Cyrillus, das der Bibliothek des Klosters der h. Genovefa zu Paris gehörte, beigebunden ist, benutzt. Am äußeren, wie am inneren Rande dieses fünf Blätter füllenden Textes finden sich einige Bemerkungen, denen die Buchstaben γρ. vorgesetzt sind. Dieses γρ. soll nach Touttée = γραῖος sein, „qua (nota) significat (is qui hoc exemplar scripsit) antiquum fuisse codicem illum, quem cum descripto a se libro contulit". — Aber daß γρ. dieses bezeichnet, ist ganz falsch; γρ. = γράφεται oder γραφέσθω. Uebrigens stimmt dieses Manuscript = G meistens mit cod. secund. Monacens. bei Rupp überein. Es beginnt κυρίλλου u. s. f.; om. (= omittit) ἐκ φωτὸς — ὀφθέντος; hat ἐπουρανίου (was natürlich zu θεοπτ. gehört) μην. θεοπτ. . . . σοι ἀγγέλων προρρ. — c. 2 ἐπὶ οὐρανίων πρ.; om. σου vor βασιλείας; in ed. Mon. sind nach καιροῖς die Worte ἐν ἱεροσολύμοις ausgefallen; ἅπερ λαλεῖς, aber γρ. ἅπερ ἴδῃς; ἴσ. (= ἴσως) εἰδῇς; θεῷ nach μᾶλλον cum γρ.; κατ᾽ ἐχθρῶν, ed. Monac. aber κατὰ τῶν ἐχθρῶν. — cap. 3 ist εὕρηται mit allen codd. zu schreiben, was auch in G am Rande cum γρ. sich findet; er lieset ferner καὶ τὸ τοῦ κυρίου . . . τὸ κατὰ τῆς; vorher steht am Rande γρ. πρὸς τὴν σ., wo im Texte über dem zweiten σ in πανευσεβέστατε ein Zeichen steht; wir wissen nicht, was der Librarius wollte. — c. 4 γολγοθᾶ μεχρὶ τοῦ ἁγ. . . . und vorher ὁ σταῦρος; hat ferner συνδραμεῖν, aber γρ. ἐπιδρ.; ferner ἡλικίας μέχρις αὐτῶν ἤδη τῶν (aber am Rand γρ. καὶ τῶν) . . . χριστ. καὶ ξένων τε ἅγια . . . ., πεῖρα καὶ παραλαβ. . . . οὐκ ἐν πειθοῖς, am Rande von einer jüngeren Hand πιθανοῖς ἢ πιστοῖς; am äußeren Rande γρ. ἐξ οὐρανόθεν, was zu ἐξ οὐρανῶν gehört. — c. 5 τοῦ θεοσεβοῦς; nach

σιωπῇ steht in M 2 *ἴσως*, was vielleicht daher kommt, daß M 2 aus einem cod. floß, in dem *ἀλλ'* fehlte, was dann mit *ἴσως* am Rande beigeschrieben wurde; auf diese Vermuthung hat uns der Umstand gebracht, daß in G dieselbe Hand *ἀλλ'* über der Reihe beigeschrieben hat; G *τῆς παρὰ σοῦ πρ.... ἀναλάβῃς τὴν ἐλπ. θαρσῶν ..... συνήθους .... προσφέρεις*; om. *ὁ οὐρανός*. — c. 6 ... *ἐτελέσθη τὰ νῦν* (G am Rande *γρ. τε νῦν*) *καὶ .... τοῦ εὐαγγελίου θεῖαν βίβλον*; und richtig mit Cas. Ottob. *τῶν ὑπὸ τοῦ*, jedoch steht *πραγμάτων* am Rande von einer anderen Hand; c. 7 *μεθ' ἡμῶν προσκυν.*, aber am Rande steht *χριστοῦ*, wie gleich auch am Rande *καὶ σωτῆρος ἡμῶν* sich findet, was im Texte fehlt; doch fehlt beide Male *γρ.*; ferner *οὔ τε τῇ δυν. καὶ τῇ* (aber am Rande *γρ. ἐν τῇ*) *χαρ. σε φρουρ.... ἐτῶν εἰρηνικαῖς* (*-νικῶν* ed. Monac.), so auch im folgenden cap. *εἰρηνικαῖς ἐτ.*; ferner *χριστιανοῖς* (am Rande *γρ. -ανῶν*) *καὶ κόσμῳ πάντι φυλάξειεν*. — c. 8 *τὴν* (durchgestrichen) *κηδεμ.* (aber *γρ. φιλανθρωπίαν*) *θείαν. ... μ. ἐπουρανίοις* (a. R. *γρ. εὐσεβείας*) *βρ.*; aber *τὸν ἀλ. θ. ἡ.* om., wo *ᾧ* alsdann *κατὰ σύνεσιν* gesetzt wäre.

c) Zu der vierten und fünften catech. mystagog. Diese beiden Katechesen sind in Bezug auf die Controverspunkte zwischen der Kirche und den *μυσαραῖς αἱρέσεσιν* (um eines dem Eusebius, wie anderen Vätern, geläufigen Ausdruckes uns zu bedienen) des sechszehnten Jahrhunderts die wichtigsten. Da die lutherische Companationslehre, wie die Zwinglische und Calvinistische Ansichten gern die Väter für sich haben möchten, so hat man in allerlei Weise an ihnen herumgezerrt, um sie den erwähnten Theorien anzupassen. Touttée hat die Häretiker Rivet und Albertinus gebührend abgewiesen. Gegen Touttée hat sich ein

Cyriacus zu Leipzig 1726 erhoben, aber er, wie später Feuerlein, verstehen, da sie keine Kinder des Hauses sind, auch die Sprache, deren man sich da bedient, nicht. Wir wollen hier einige Bemerkungen zur Textestritik dieser Katechesen beifügen. C = cod. Coisl. 227, den auch Touttée benutzt hat. — *αἵματος χρ.* C, der *καὶ τὰ ἑξῆς* om. (= omittit). c. 1 *καὶ αὕτη* und c. 7 *αὕτη δὲ* C, = *αὕτη*, da er beide spirit. häufig verwechselt; *καθ' ἑκάστην* auch C, der unten *κύριος ἡμῶν* hat. Note 3 bei R (= Rupp) hat G (= Genovefanus am Rande) mit *γρ.* wie C (der aber *καταξιωθέντες* hat) und a b (= codd. Monacenses, prior = a, posterior = b); *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. κ. λαβὼν ποτ.... τοῦτό μου τὸ σῶμα ... αὐτοῦ τοῦτο διαβεβ. καὶ εἰπόντος* C, was Alles aufzunehmen ist; om. *τὸ* vor *αἷμα*; G hat vorher *γρ. ἐνδυάσει.* — c. 2 G *γρ. οἰκείῳ ν.* Und v (= cod. vindob.)? Wie wenn auch in ihm diese Worte fehlten? Für *εἰς γάμον* hat C *εἰ γὰρ.* — c. 3 *μεταλάβωμεν* C und wohl richtig *σύναιμος χριστοῦ*, die Vulgata *αὐτοῦ* ist Correction. — c. 4 *ποτὲ ὁ χρ....: νομίσαντες ἐπὶ σ. αὐτ. προτρέπεται* (lies *προτρέπεσθαι* oder schiebe *ὅτι* vor *ἐπὶ* ein. — c. 5 *τῇ παλ. δ.* a, concinner, wie auch *ὁ οὐρ.* und *τῷ σώματι*, wie a hat, aber nicht C. — c. 6 *χριστοῦ* om. C mit a etc.; cod. bibl. reg. Paris. 900 (antea Med. Nro. VIII quintae decimae, dein Fontenebl. DCXLII, dein reg. 696 u. 2428) = g, der *κατὰ δεσπ.* hat; *σε βεβαιοῦτο* C (wenigstens doch *σ' ἐβεβαιοῦτο*), und G hat *ἴσ. ἐβεβαιοῦτο*; *κρίνῃ* g; *πληροφορήθῃ τι* C. — c. 7 lies *ὑπαγορεύει* auch mit C und G *γρ.*, letzterer unten *γρ. εἴλισγ.*; vorher *ἡτοίμαζον* C, der *ὅταν ἀνθρ.* hat, und richtig om. *καὶ* vor *ἀντικ.*; ferner hat er *εἶχεν δαιμ. ἵνα ἔχῃς* (vielleicht Dittographie des

vorhergehenden ἔχεις) γένησθε σφραγῖδος ἐκτ.; G γένησθε εἰς τὸ π. σφρ., ἀγ. — c. 8 ὅτι ηὐδ. κ. τ. π. σου. νῦν ηὐδ. λ. τ. π. σου, ἀποδ. C; G πρὶν γὰρ προσέλθῃς τ. χ. μ. μαται, ohne das letzte Wort zu vollenden. — ἀποδυσάμενος (so auch G) τὰ παλ.. ἐνδυσάμενος τ. π. λευκα, χρὴ .... περιβεβλ. ἱμ. — c. 9 ταῦτα μαθὼν πληροφορ. richtig C, ferner εἰ καίτοι (ob καὶ τοιοῦτος, wie a?) αἰσθ. τῇ γ. ..... καὶ ἔτι π. τ. ἐλ. ψάλλ. ὁ δ. ... καὶ ἱλαρύνον τ. τ. ψυχῆς πρ. ὡς (ᾧ Mor., ὃ G) γ. σοι .... χρ. ἰησ. τ. κ. u. s. f. —

Catech. myst. 5. — πέτρου ἐπιστολῆς. διὸ ἀπ. πᾶσαν C fol. 230 r, in dem alles Folgende fehlt, weil in dem Exemplare, aus dem er abgeschrieben wurde, ebendasselbe fehlte.

c. 1 καὶ χρίσματος G. — c. 2 ἑωρᾶτε a v richtig, wie auch om. τοῦ θεοῦ, mit denen zu lesen ist πάντως (διὰ dele) τοῦτο (i. e. νίψασθαι) ἐδ.; in a ist zu schreiben τὸ δεῖν .... δηλοῖν, derselbe richtig νιπτόμεθα δὲ τ. δηλονότι vgl. Küh. p. 436. § 738, b, ähnlich unten c. 8 δεόμ. δὲ π. ἡ. π. τ. πρ. u. s. f.; lies mit ihm τοῦτό σε μ. und τὸ ἀνυπ. εἶναι ἀμ. ἐστιν. c. 3 richtig a τοῦτο τὸ φ.; sodann G γρ. ἀνακερασθῆναι; ἐκεῖ kann gut entbehrt werden, wie καὶ vor διαλλ. zu streichen ist; G διὰ vor τοῦτο; lies mit a v ἀσπ. ἀλλ. ἐν φ. ἀγ. — c. 4 ἐβόα a, was zu beachten ist, und dessen Aufnahme in den Text das weiter unten folgende ἀπακρ. nicht entgegensteht; πάντα sodann v etc. = in jeder Hinsicht; und gefälliger, als die hergebrachte Wortstellung, ist die von a φρ. ἐ. τ. ν. — c. 5 G τὴν vor τηλικ.; a οὐ δικ. μόνον, ob nicht auch v so hat, der gewiß nicht genau verglichen ist? Ueber εὐηργ. (εὐεργ. a) vgl. zu ep. ad Const. c. 3. — c. 6 G

τῆς vor κτ. λογ., wie c. 8 ἐκείνης nach θυσ., ferner G σεραφὶμ nach καὶ τῶν, da ed. Mor. χερβίμ hier, so auch einige Zeilen vorher hat. — c. 9 Nicon citirt in seinem Pandektes dieses und das folgende cap.; es ist p = cod. gr. bibl. Paris. 880 (ol. 2423, dein 1994) fol. 328 r τοῦ ἁγ. κυρ. ἱεροσολύμων; es beginnt p so: μνημονεύομεν δὲ καὶ ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων (richtig das simplex auch in a etc.) ἁγίων πατέρων τε καὶ ἐπ.; om. mit a ἐν vor ἡμῖν προκεκ., μεγάλην ὄν. — c. 10 hat p ὑποδειγμάτων .... λέγ. ὅτι (schreibe mit a etc. ἔτι τί) ὠφ. ψ. μ. ἁμαρτίας ἀποδημοῦσα τοῦδε und τις πρὸς βασιλεῖς ... αὐτοὺς ποιήσειεν ... τούτων διαφ. ..... ἐν ταῖς τιμωρ. τούτων αὐτῷ .... ἄνεσιν ποίῃ ...... κεκοιμημένων τὰς δ. πρ. .... οὐ στεφάνους καὶ κόσμον, ἀλλὰ χρ. ... ἁμαρτιῶν προσφέροντες ἐξιλεούμεθα ὑπὲρ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν τὸν θεόν. — c. 11 G γρ. λέγεις, sonst aber Nichts, Rupp's Note ist sehr verwirrt. — c. 15 ὁ δὲ ἄρτος ὁ ἅγιος ἐπ. so g (vgl. ad cat. 4. c. 6), der ferner ἐστιν hat, αὐτὸ τοῦ .... εἰς πᾶσαν τὴν σύστ... ὠφ. ψ. καὶ σ. — c. 16 πολλὰ ἔχομεν richtig a etc.; ebenso unten μὴ ἀναμένωμεν, es folgt ja μηδὲ ὑπερτιθώμεθα, nicht μ. ὑπερθώμεθα, ferner ὑφ' ἡμῶν γινόμενα; G ἴσ. (= ἴσως) εἰς σεαυτόν, bei σεαυτῷ; lies nach a ὁλοκλήρου ἁγ. χοροῦ. — c. 20 G τοῦ vor ψάλλ. — c. 21 g τὴν ἀριστερὸν (also als Adjectiv zweier Endungen behandelt) ... ἐπιλέγων ἀμήν. — c. 22 g ἀνατείνας τὰς ..... λέγων ἀμήν. ἔτι δὲ τοῖς (in Folge der Aussprache irrig für τῆς) ν...... σε τηλικ. μ. Schließlich noch die Bemerkung, daß wir aus g p C nur das gewöhnlich angegeben haben, wo bei Touttée sich Irrthümer finden; was also von uns übergangen ist, findet sich bei ihm richtig. Da wo Etwas in

den codd. fehlt, haben wir das so bezeichnet, daß wir die Wörter, zwischen denen Etwas in ihnen weggelassen ist, neben einander gesetzt haben.

d) Zu der Homilie über den Gichtbrüchigen (homilia in paralytic.). Für die Textberichtigung dieser Homilie hat Touttée den cod. reg. 1447, oder zu Touttée's Zeit 2030, benutzt; er bedauert sehr, nicht noch ein zweites Manuscript zur Hand gehabt zu haben, »ut pura et perfecte defaecata producatur.« Allein hätte er den Coder genau verglichen, so würde er einen reineren Text haben liefern können, als der von ihm gegebene ist. Im Titel der Homilie hat *παρὰ τὴν κ.* a = cod. 1447. fol. 135 vers. — c. 1. Der Bodleianische Coder beginnt *οὗ δ' ἂν φ.*[1]); so beginnt auch Basil. homil. in s. quad. martyr. *μαρτύρων δὲ μ.*, was gegen die meisten und besten codd. die Editoren stillschweigend weggelassen haben; a fährt fort *ἐκεῖ καὶ σωτηρία*, was concinner ist, als *ἡ σωτ.*, auch hat er *τοὺς νοσοῦντας*[2]). — c. 2 a hat *περιτρεχούσας*, *μέσον τὴν π.*; ferner lieset er einfacher, als edd. *ἐγνωρίζετο ὑπὸ π. δ. τ. χρονόν· ὁ δὲ ἰατρὸς ἐδείκνυεν μὲν .... κακῶς δεχομένων.* c. 3 lesen wir in a *οὐκ ἐπερωτῶν, ἐκ π. ... χρ. ἔχει, ἵνα τ. ἐρωτήσῃ αὐτὸν ... ἐν τῷ ὀνῳ* (falsch für *ἀνῳ*), *πολλῷ μᾶλλον.* — c. 4 *ἐπὶ τὸ θέλειν τὴν β.* und *ἀμισθοτῇ* (ob *ἀμίσθωτος* = unbelohnt? oder *ἀμίσθωτον*? oder *ἀμισθὶ ἀεὶ* oder *αὐτῷ*?). — c. 5 *οἱ δὲ τυφλοὶ ἐβόων λέγοντες ιυ* (*ἰησοῦ*)

---

1) Vgl. auch den Anfang des koptischen Buches Pistis Sophia.

2) Wo Nichts bemerkt ist, hat a die Lesearten, die Touttée in den Noten oder in den „variant. lect. minoris mom." p. 389 seqq. ed. Paris. 1720 angiebt. Der neue Pariser Abdruck hat diesen Appendix stillschweigend weggelassen, anstatt die Varianten dieses Anhanges in den Noten unter dem Texte beizufügen.

υἱὲ δαυὶδ (so ohne Abkürzung richtig a, vgl. Montfaucon bibl. Coisl. p. 50); *καὶ τί θέλετε* u. s. f.; *οὐκ εἶπεν* bis *ποιητὴς* exclusive fehlen, wie schon T. bemerkt; *καὶ οὗτος τῷ π. . . . νεύματι τοῦ πατρός . . . . . γεννηθεὶς· ἠρῶτα* (d. h. *ἠρώτα*) . . . *ἐπάγων τὴν δωρεὰν, ἵνα ἐκ τ. λ. αὐτῶν δειχθῶσι . . . εἰδὼς ἠγνόει . . . ἐφελκύσηται.* — c. 6 *κείμενον π. τ. κολ. ἦλθεν, εἶγε τοίνυν . . . . εἰς τὴν ἐρώτησιν . . . μᾶλλον γὰρ κατ. πρ. . . . ὁμολογοῦμεν, ἀμφότερα* (richtig läßt er *καὶ* vor diesem Worte weg) *ἀληθῶς,* (*καὶ θεὸν* oder *θεὸν γὰρ*, so möchten wir die Lücke ergänzen). — c. 7 . . . *βοηθὸν τὸν μόν. υἱὸν τοῦ θεοῦ . . . βάλῃ μ. εἰς τ. κολυμβήθραν. τί ζητεῖς τὴν κολυμβήθραν ἔχεις . . . . τὸ* (scheint *τὰ* zu sein, freilich unrichtig) *γὰρ ἰησοῦ.* — c. 9 *βάλῃ με εἰς τὴν* (fehlt in ed. Mon.) *κολυμβήθραν . . . ἔγειρε* so stets der Codex richtig (vgl. Joan. ev. 5, 8). — c. 10 *ἔγειρε. ἆρ. σ. τ. κράβατον καὶ περιπάτει. καλὴ ἡ τάξις τῆς ἰατρείας· οὐκ εἶπεν ἆρόν σου τὸν κράβατον καὶ περιπάτει, ἀλλὰ πρῶτον ἔγειρε . . . . ἐρωτικὰ νοήσῃς εἶναι . . . ., ἀλλὰ νυμφικὰ ῥήματα . . . . . μὴ χαυνώσῃς* (richtig) . . *τὰ πάθη γύμναζε.* — c. 11 *τὰ θεῖα τῶν . . . . πεπληρωμένα, τὰ τοῦ πάθους λέγω μηνυτικά κ. γ. τὰ τοῦ πάθους . . . . ἔφαγον ἄρτον . . . . τὰ περὶ τοῦ οἴνου ἔλεγεν . . . καὶ τὰ ἐπὶ τοῦ μ. τοῦ ἐκχυθέντος . . . . . ἔδωκεν ὀσμὴν αὐτοῦ. ἐν οἰκίᾳ γὰρ . . . . προδοσία. ὅνπερ γὰρ τρόπον οἶκος . . . ἐπιχυμένον . . . . ἀνασταθῆναι* (derselbe Wechsel in ep. Polyc. ad Phil. c. 9, wo die codd. *ἀναστάντα* haben mit Euseb.; Usher aber gegen codd. *ἀνασταθέντα*) *ἀργ.* — c. 12 *εἰ καὶ ἀκάνθινος, ἀλλὰ στέφανος*; am Schlusse läßt er *ὄντα* nach *πιλάτου* weg. — c. 13 *τοῦ ἐπὶ κραβάτου* (stets so mit einem *β*) . . *ἔγειρε . . . . ἡ εὕρεσις. ὁ γὰρ εὕρων . . . . . ἐπιχρίσεως παρα-*

δόξως ... εἰ πηλὸς ..... τ. μ. βλ. τὸ βλ. χαρίζεται καὶ .... ἡ δύναμις (verderbt, weil lückenhaft; ergänze etwa ἡ δύναμις αὐτοῦ ἐπιχαρεῖ). ἴσμεν γὰρ τὸ ἔγειρε ἄνθρωπε, ἆρον ... παρόντας; ἀλλὰ τὸ μὲν ὀρ. θ. — c. 14 προσκυνῆσαι τὸν ψ. καὶ σ. ἰατρόν ... ἀπόγονοι, ὡς τὰ καλὰ διαστρ. ... ἐθεράπευσεν ἐν σ. — c. 15 ὁ δὲ ἀρτίως τὴν ψ. ... καίτοι τότε τὸ καρδ. μὴ ἐνδειξ. ... πρὸς τὸ πρόσταγμα τὴν ἐκπλ. λ. ... ἔργον ἠκολούθησεν πρ. κ. τ. πρόσταγμα ἐπιτελῶ ...... ἔδει τούτῳ ὑπ. ... καὶ ἡ νόσος; am Schlusse fehlt σου. — c. 16 ἢ δαίμονας. — c. 17 χεῖρόν τί σοι γ. ... πρὸς ἐκεῖνον ἦν ὁ λόγος μόνον, ἀλλὰ καὶ .. προσγραφέτω. θεὸς γὰρ ἀπ... ἕκαστος γὰρ ... ἀκουέτω τοῦ ῥ. .. ἀποθέσθω τὸ πάθος, ὁ πρὸ τ. πλ. ... πολλὴ τοῦ θεοῦ ἡ ἀμ. .. ὅτι ὁ θεὸς μ. .. ἀναγν. ὅτε ἦμεν ἐν σαρκί .... ἁμαρτιῶν διὰ τοῦ ν. .. ἀποστόλος .. ἐν τῇ σαρκί .... ἦμεν ἐν σαρκί. ὥσπερ γὰρ ..... ἐν σαρκί. — c. 18 μ. τ. ἑστὼς ἐν σ. ἀλλ' ἐν σαρκὶ ζῶν μ. .... ἀλλὰ ἄρξωμεν. τρ. χρήσωμεθα μὴ γαστρ. φερόμενοι, ἀλλὰ χαλινώσαντες συμμέτρῳ τὴν γ. .... ὑπὸ τῆς ψυχῆς σαρκικῶν ἡδονῶν. μηκέτι ... χεῖρόν τί σοι γ. κηρύττει ... εἰς διάνοιαν. δ. τ. ὅ σ. λέγει. — c. 19 ἀλλὰ τὸ τῶν ἁμαρτιῶν συγχ.. — c. 20 ἡμᾶς ὁ λόγος ..... τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ etc. Mittelst dieser genauen Vergleichung wird man den Text dieser Homilie jetzt in etwas reinerer Recension geben können. —

5. Zu Eusebius von Cäsarea.

a) Was die früher in dieser Zeitschrift mitgetheilten Ergänzungen zweier Lücken [1]) in des Euseb. orat. de laud. Constant. betrifft, so bemerken wir, daß die Worte der einen

1) Quartalschrift 1859. S. 278 ff. u. S. 589 ff.

[illegible] Fragmenten [illegible] p. [illegible] Xtes [illegible] Comm. [illegible]

b) Der XXIV [illegible] Fragm. [illegible] Basil. [illegible] VIII [illegible] Ueberschrift [illegible] Eusebii Caesariensis.

6. [illegible]

[illegible] Fragmenten [illegible] Commentar zum Evangelium des Matthäus [illegible] p. [illegible] IV. 21 [illegible] Ueberschrift.

[illegible] cod. Coisl. 2[illegible] fol. [illegible] [illegible] [illegible] Die Worte: [illegible] finden sich in dieser [illegible] nicht.

Das Fragment p. 33 [illegible] findet sich in demselben cod. fol. 1[illegible] r und in cod. reg. 2[illegible] fol. 131 v. Der cod. Coisl. hat [illegible] (reg. [illegible]) [illegible] 1. 24 [illegible] und 1. 25 [illegible]. Bei Fragment ist in der Note [illegible] Nicephori zu lesen Nicetae.

7. Zu der oratio ad Graecos. Ueber diese unter Justins Schriften sich findende Rede haben wir

früher in dieser Zeitschrift einige Bemerkungen mitgetheilt und gesehen, daß dieselbe bei Cureton Spicil. syr. p. 38 einem Ambrosius zugeschrieben werde. Cureton denkt an den bekannten gleichnamigen Freund des Origenes. Allein der Ausdruck „Mitsenatoren" oder „Senatskollegen" hat in uns bei einer zufällig kürzlich vorgenommenen Lectüre einiges Bedenken gegen die Richtigkeit dieser Angabe erregt. Denn daß Ambrosius Senator gewesen sei, findet sich nirgends, folgt auch aus Epiphanius' Worten nicht. Sollte also nicht hier ein Irrthum obwalten? Uns will es scheinen, als ob anstatt „Ambrosius" vielmehr „Apollonius" zu lesen sei. Alles, was wir im einundzwanzigsten Kapitel des fünften Buches der Kirchengeschichte des Eusebius über ihn lesen, stimmt so vortrefflich zu dem Inhalte der syrischen Ueberschrift, daß wir glauben möchten, das Wahre getroffen zu haben. Uebrigens lese man die Noten des Valesius zu d. a. Stelle des Eusebius.

8. In der Trier'schen Diöcese ist vor Kurzem ziemlich lebhaft über die Zeit der Einführung des Christenthums in dieselbe gestritten worden. Die, welche die Tradition vertheidigen, werden sich für die Aufrechthaltung ihrer Ansicht auf folgende Stelle des Eusebius berufen können, die wir in »Mai nov. patr. bibl.« tom. IV. p. 121 lesen: „... αὐτὸς (sc. ὁ πέτρος) μὲν γὰρ ἀμφὶ τὴν ἰταλίαν καὶ πάντα τὰ ἀμφὶ ταύτην ἔθνη ἐσχόλαζε u. s. f." Mai führt dort in Note 4 eine Stelle aus einem von ihm im tom. X. script. vet. veröffentlichten syrischen Schriftchen an, die in lateinischer Uebersetzung also lautet: Accepit manum sacerdotalem apostolorum Roma civitas, et tota Italia, atque Hispania, ac Bri-

tania, ***et Gallia cum reliquis aliis regionibus finitimis ab ipso Simone Cepha***, qui ascenderat ab Antiochia et fuit ***praeceptor ac rector*** in ecclesia, quam ibi aedificavit, ***et in finitimis***. Wir wollen andere, sehr nahe liegende Erwägungen nicht berühren. Doch können wir zwei Bemerkungen nicht unterdrücken: 1) daß der Eifer der ersten Christen für die Ausbreitung des Glaubens nicht nach dem Maßstabe unseres epigonenartigen Zeitalters abzumessen ist, und 2) daß die Verkehrsmittel, die Transportgelegenheiten wie für die damalige Zeit sehr bedeutend, so auch in Bezug auf die Schnelligkeit ziemlich beträchtlich waren. Las man, um Beispiels halber nur dieses anzuführen, die in Rom ausgegebenen Zeitungen (um diese Bezeichnungsweise beizubehalten) am Rheine doch schon acht Tage nach ihrem Erscheinen in Rom, wie man bei »Le Clerc sur les Journaux chez les Romains« sehen kann.

9. Im cod. graec. bibl. reg. Paris. 1335. fol. 36 vers. lesen wir: *Ἰεστίνου φιλοσόφου τοῦ μάρτυρος στίχοι δηλοῦντες τὸ ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἔτος μεχρὶ καὶ τῆς τοῦ κυρίου χριστοῦ καὶ θεοῦ ἡμῶν σταυρώσεως·*

> *Ἡ ἅγια χριστοῦ σωτῆρος σάρκωσις, ἔγερσις ἦν*
> *ἀδάμ: ὁμοῦ ͵εφλθ· Τούτῳ γὰρ τῷ ἔτει ἔθανε*
> *χριστὸς καὶ ἀνέστη: ὁμοῦ καὶ αὐτὰ ͵εφλθ.*

Außer dem Titel sind auch der Artikel *ἡ* und das erste *τ* in *τούτῳ* mit rother Tinte geschrieben. — Warum der Librarius dem h. Justinus diese Worte zugeschrieben habe, wissen wir nicht; daß sie ihm nicht angehören, sieht jeder Leser sofort.

10. Der Anfang der praef. in collectionem canonum Isidori lautet also: Isidorus mercatus (so einige codd., andere mercator, andere peccator, andere lassen es weg)

servus Christi lectori (andere codd. Hectori) conservo suo et parenti (so die ältesten codd.; andere parens) in domino fidei (andere fideli) salutem. Es fragt sich, ist mercatus, mercator oder peccator die richtige Leseart. — Mercatus ist ohne Zweifel die richtige Leseart = λυτρωθεὶς (= redemptus) δοῦλος, wie Paulus sich vocatus apostolus u. s. f. nennt; das passivisch gebrauchte Particip eines Deponens kann kein Bedenken erregen; gebraucht man ja auch z. B. hortatus passivisch. Die Leseart mercator ist der Unwissenheit des Abschreibers beizumessen, der das ihm vorliegende mit cursiven Buchstaben geschriebene Manuscript schlecht las, was keinen Paläographen befremden wird.

II.

Recensionen.

1.

Lehrbuch der christ-katholischen Religion für die reifere Jugend. Von **Emanuel Schöbel**, Doctor der Theologie und Religionslehrer an der Prager höhern Lehranstalt. Erster Band: Religionsgeschichte. Prag 1861. Verlag von Fr. A. Credner. Pr. 1 fl. 36 kr.

Von diesem neuen Lehrbuch der Religion liegt uns bis jetzt nur der erste Band vor und es kann darum noch kein allseitiges Urtheil über seinen Werth abgegeben werden.

Dasselbe ist, wie der Titel sagt und die Vorrede weiter erörtert, für die reifere Jugend d. h. für die Oberklassen höherer Bildungsanstalten bestimmt und soll drei Bände umfassen. Dem vorliegenden ersten, der die „Geschichte des Reiches Gottes auf Erden seit Erschaffung des Menschen bis auf unsere Tage" behandelt, werden zwei weitere folgen mit Dogmatik und Moral. H. Schöbel spricht sich selbst über das Werk also aus: „Es soll dieses Lehrbuch zunächst einem praktischen Bedürfnisse abhelfen, nemlich als Leitfaden beim Religionsunterrichte an der Prager höhern Handels-

lehranstalt dienen. Da an dieser Anstalt die gesammte Religionslehre auf drei Jahrgänge vertheilt ist, so durfte sich die Religionsgeschichte nicht über den Umfang eines Bandes ausdehnen; da ferner die Zöglinge dieser Anstalt doch schon an Jahren vorgeschritten und einer gründlicheren Belehrung fähig sind, so konnte, ja mußte Vieles näher besprochen werden, was zum tiefern Verständnisse des Reiches Gottes auf Erden beiträgt oder geradezu nothwendig ist; weßwegen der Verfasser dem Titel seines Werkes die Worte „für die reifere Jugend" beizusetzen sich erlaubte und bemerkt, daß er auch auf andere Oberklassen der so genannten Mittelschulen Rücksicht genommen habe, welche trotz der Verschiedenheit des Studienplanes dennoch manches Brauchbare in vorliegendem Buche antreffen dürften."

Der Verfasser hat mit dem letzten Satze nicht zuviel gesagt. In der That, es ist in dem Buch viel Brauchbares anzutreffen, Religionslehrern an höheren Lehranstalten kann es ganz ersprießliche Dienste leisten. Die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte hat darin nach Auffassung, Stoffauswahl und Gliederung eine Behandlung gefunden, wie in keinem andern dem Ref. bekannten Religionshandbuch. Wir geben der Art und Weise, wie H. Schöbel dieses schwierige Thema für den Lehrzweck bearbeitet hat, ohne Bedenken den Vorzug selbst vor den betreffenden Abschnitten des hochgeschätzten und weit verbreiteten Lehrbuches von Martin und wir haben, wenn wir dieß sagen, die neueste, gänzlich umgearbeitete Auflage des eben genannten Lehrbuches im Auge. (Vgl. den Jahrgang 1861 der Theol. Quartalschrift, S. 169 ff.) Martin geht allerdings tiefer ein; Schöbel dagegen verfährt geschichtlicher, faßlicher, lehrhafter. Auch die Geschichte Jesu Christi hat unser Ver-

fasser in zweckmäßiger Weise behandelt, so daß Referent die erste Hälfte der Schöbel'schen Religionsgeschichte mit großer Befriedigung und mehrfacher Ueberraschung durchgelesen hat. In der Hoffnung es werde die andere Hälfte ebenso gelungen sein, freuten wir uns schon, das Buch im Ganzen als ein höchst brauchbares Lehrmittel zur allgemeinsten Verbreitung empfehlen zu können.

Leider sahen wir diese Hoffnung nicht in Erfüllung gehen. An der zweiten Hälfte des Buches fanden wir wenig Lobwürdiges. Nachdem nemlich H. Schöbel die Geschichte Jesu Christi gegeben hat, wendet er sich von S. 120 an zur Geschichte der Apostel (S. 120—142), worauf sofort bis zum Schluß des gegenwärtigen ersten Bandes ein Abriß der Kirchengeschichte folgt (S. 143—243). Wir geben dem H. Verfasser darin ganz Recht, daß er so viel aus der spätern Geschichte des Reiches Gottes aufgenommen hat. Wir wiederholen, was wir schon früher in diesen Blättern ausgesprochen haben: wenn man der studierenden Jugend (zu der alle Schüler der s. g. Mittelschulen gerechnet werden dürfen) den kirchengeschichtlichen Unterricht vorenthält, so begeht man an ihr recht eigentlich eine schwere Unterlassungssünde. Wir begreifen nicht, wie man den evidenten Nutzen dieses Unterrichtszweiges da und dort immer noch verkennt und beim Religionsunterricht an Obergymnasien und ähnlichen Lehranstalten mit der Glaubens- und Sittenlehre sich begnügt. Man sehe doch, um nur auf Eines hinzuweisen, wie die Feinde des Glaubens und der Kirche fortwährend durch lügenhafte und entstellte Darstellung kirchengeschichtlicher Ereignisse Staubwolken aufblasen, um das Licht der Wahrheit seines erhellenden und beseligenden Glanzes zu berauben.

Wir tadeln also H. Schöbel nicht deßhalb, daß er mit den Zöglingen seiner Handelslehranstalt die ganze Geschichte der Kirche durchwandert und zu diesem Behufe gerade die Hälfte seiner Religionsgeschichte zu einer Kirchengeschichte macht. Dagegen erklären wir uns ganz entschieden gegen die Art und Weise, wie er diesen Gegenstand für die „Oberklassen der s. g. Mittelschulen" bearbeitet hat.

Schon die Zerlegung und Ordnung des zu behandelnden Lehrstoffes gibt zu begründeten Ausstellungen Veranlassung. So z. B. erscheint dem Verfasser die Aufhebung des Jesuitenordens als ein derart historisch einschneidendes Faktum, daß er mit dem Jahr 1773 die sechste und letzte Periode beginnt. Wäre es nicht offenbar richtiger, die französische Revolution als dieses epochemachende Ereigniß der Neuzeit anzusetzen? In der vorangehenden Periode von 1517—1773 sucht der Verfasser die Gleichförmigkeit der Disposition festzuhalten und handelt zuerst von der weitern Ausbreitung des Christenthums, vom Primat, vom Concil zu Trient, vom Jansenismus u. a.; erst nach all diesen Lehrstücken wird über Luther, sein Leben, seine Lehre, sein Streben u. s. w. gesprochen. Das heißt doch gewiß das Hintere vorm Vorderen nehmen! Da muß ja beim Unterricht fortwährend solches hereingenommen werden, das für eine spätere Behandlung aufbehalten ist. Wie können Schüler über Zweck und Inhalt des Tridentinums unterrichtet werden, noch ehe sie etwas vom Protestantismus gehört haben?

Doch, — das mag eine unerhebliche Ausstellung sein. An jeder Eintheilung, zumal wenn ein so weites, reiches Gebiet, wie das der Kirchengeschichte auszumessen ist, wird selbst der, welcher sie entworfen hat, etwas Ungenügendes

finden; um wie viel mehr wird es dem fremden Beurtheiler scheinen, daß die Linien nicht überall richtig gezogen seien. Unser entschiedener Tadel betrifft vielmehr die ganze Behandlungsweise. Was ist die Schöbel'sche Kirchengeschichte, wie sie in diesem ersten Band seines Lehrbuches der christ-katholischen Religion vorliegt? Nichts anderes als ein Auszug aus größern kirchengeschichtlichen Werken. Wir anerkennen bereitwillig, daß H. Schöbel fleißig und genau dabei verfahren ist und wollen keineswegs sagen, daß er nur mechanisch die weitläufige Darstellung anderer Werke auf ein kleineres Volumen reducirt habe. Aber ob auch ein fleißiges, geschicktes Excerpt, seine Arbeit ist eben doch nichts anderes, als ein Excerpt, ein Gerippe ohne Fleisch und Blut, ein mit Notizen überladener Schematismus, in welchem selbst die drei Kapitel des Theodor von Mopsvesta, des Theodoret und des Ibas nicht fehlen. (S. 175.) Was kann auch anders entstehen, als ein skeletartiges Excerpt, wenn man die bekannten Rubriken: Ausbreitung des Christenthums, Verfassung, Lehre und Cultus durch alle Perioden festhaltend die ganze Kirchengeschichte auf dem engen Raum von hundert Seiten zur Darstellnng bringen will? Dem Theologen, der sein auf der Universität gehörtes Collegium repetieren will, mag eine derartige Zusammenstellung gute Dienste leisten, für den Religionsschüler auf Mittelschulen wird sie zur unverdaulichen Speise, zur erdrückenden Last. So wenig ein Katechismus ein nach den Tractaten der Dogmatik und Moral gefertigter Auszug sein darf, eben so wenig genügt für die Oberklassen gelehrter Schulen eine Kirchengeschichte, welche die theologischen Vorträge des Hörsaales zu Religionsvorträgen für die Schulstube abkürzt. Soll der Unterricht in der Kirchenge-

schichte für gelehrte Schulen fruchtbar, anziehend und lebensvoll werden, so muß er in einer eigenen, diesem besondern Zweck entsprechenden Weise ertheilt werden. Wir wissen recht gut, daß der hiemit erhobene Tadel nicht H. Schöbel allein trifft; andere, die ähnliche Lehrbücher geschrieben haben, verfahren nicht besser, und der Mangel an zweckmäßigen Bearbeitungen der Kirchengeschichte für den Gebrauch an gelehrten Schulen mag mit daran Schuld sein, warum dieser Unterrichtszweig noch nicht überall die so wohl verdiente Berücksichtigung erhalten hat. Ref. hat sich gewundert, warum H. Schöbel das Werk von Feßler nicht zum Vorbild gewählt hat. (Vgl. Theolog. Quartalschrift, Jahrgang 1857, S. 496 ff.) Feßler's Buch ist zwar für eine höhere Unterrichtsstufe berechnet, aber es wäre daran für den Zweck, den H. Schöbel im Auge hat, viel abzusehen gewesen.

Wir haben uns beim Durchlesen des in Rede stehenden Lehrbuches mehrere Einzelheiten notirt, die theils irrig, theils anstößig sind; verzichten aber jetzt darauf, auf alle aufmerksam zu machen. Auch in der ersten Hälfte bedarf das Buch da und dort der Feile. Der Verfasser citiert die Stellen der hl. Schrift oft sehr ungenau, manchmal, wie es scheint nach eigener Uebersetzung, manchmal auch nach Allioli. Die Eigennamen des A. T. sind bald nach dem Urtext, bald nach der Vulgata geschrieben z. B. Potiphar, Noah, Gosen u. a., daneben aber auch: Methusala, Enos u. a.; ja ein und derselbe Name wird das einemal nach dem Urtext, das anderemal nach der Vulgata geschrieben, so z. B. Rehabeam und ein andermal Roboam, Belschazar und dann wieder Baltassar. Ein solches Verfahren muß nothwendig die Schüler verwirren. Der Ver-

fasser hat große Neigung zum Classificiren und es gelingt ihm das oft recht gut. Manchmal aber geht er darin zu weit und subsumirt gewaltthätig Dinge unter einen höhern Gesichtspunkt, unter den sie nicht gehören. So werden in § 52 die religiösen Handlungen mit den Opfern im eigentlichen Sinne zusammengestellt und Salomo wird in § 74 den im engern Sinne so bezeichneten Propheten beigezählt. Das Zuviel im Zusammenordnen des Gleichartigen schadet dem Unterricht, es hindert die freie, allseitige Beurtheilung eines Gegenstandes, indem man geneigt, ja genöthigt ist, denselben einzig nach dem vorangestellten Gesichtspunkt zu betrachten, so wenig erschöpfend dieser auch sein mag. Nicht ohne Tadel kann man es hingehen lassen, daß der Verf. in § 39, der von der Berufung des Moses handelt, zu sagen wagt, Moses habe, als er den Aegypter erschlug, „in blindem sündhaftem Zorne“ gehandelt. H. Schöbel kann nicht unbekannt sein, wie die hl. Väter das Auftreten Mosis in dem beregten Falle erklären und es wäre gewiß angemessener und würdiger gewesen, dieser Erklärungsweise sich anzuschließen, als den größten Mann des A. B. zu einem gemeinen Mörder herabzusetzen. Doch wir wollen unsere Bemerkungen schließen und geben dem H. Verfasser nur noch den stylistischen Rath, er möge doch seine Darstellung nicht durch so gar viele Parenthesen verunstalten.

Pfarrer Mey.

2.

Introduction historique et critique aux livres du nouveau testament par Reithmayr, Hug, Tholuck, etc. traduite et annotée par **H. de Valroger,** prêtre de l'oratoire de l'immaculée conception. Paris, Jacques Lecoffre & Co. 1861. Tom. I. XXXII u. 531 SS. Tom. II. 571 SS.

Jene theologische Disciplin, welche sich mit der Einleitung in die Bücher der h. Schrift befaßt, erhielt zuerst in Frankreich unter den Händen des ebenso belesenen, als scharfsinnigen Oratorianers Richard Simon ihre rechte Begründung und methodische Behandlung. Mit Recht trägt er auch darum den Namen des Vaters dieser Wissenschaft. Nach ihm hat man sich nirgends mit mehr Ausdauer und Fleiß derselben zugewendet, als im protestantischen Theile Teutschlands. Kein Wunder! Hier öffnete sich ja dem Principe der sogenannten freien Schriftforschung gemäß der Subjectivität der weiteste Tummelplatz. Auf welche Abwege man in dieser Weise gerathen, und was von gläubigen Protestanten, wie von katholischen Gelehrten geschehen ist, um die Echtheit, die Unverfälschtheit, die Glaubwürdigkeit der Bücher des A. und N. Bundes zu vertheidigen, kann und braucht hier Orts nicht in Erinnerung gebracht zu werden.

Da in Frankreich seit einigen Jahren ein Paar leichtsinnige Litteratoren, die, wenn man ihre beklagenswerthe Gewandtheit in Handhabung ihrer Sprache nicht in Anschlag bringt, nur durch ihre ganz und gar unbedeutende, dilettantenartige Kenntniß der sogenannten semitischen Sprachen und durch die Aufwärmung in Teutschland vielfach schon abständig gewordener Hypothesen, Conjecturen u. s. f. sich auszeichnen, die Auctorität der h. Schriften zu untergraben und, wenn es möglich wäre, zu vernichten sich eifrigst

bestreben: so haben sich unter den der Kirche treuen und mit Liebe in ihrem Dienste sich aufopfernden Katholiken mehrere Männer erhoben, um die wohlfeile, zum Prunk erbettelte Gelehrsamkeit jener dünkelvollen Charlatane in ihrer ganzen Blöße und trostlosen Armseligkeit aufzudecken und so unschädlich zu machen. Unter diesen nimmt de Valroger einen sehr ehrenvollen Platz ein. Außer anderen Abhandlungen, die er verfaßt, und Werken, die er veröffentlicht hat, entschloß er sich zu diesem Behufe zur Bearbeitung des in der Ueberschrift angezeigten Werkes. So giebt er, einer der Wiederhersteller [1]) seines Ordens in Frankreich, seinem Vaterland in diesem Werke die bisherigen Ergebnisse einer hauptsächlich durch teutscher Gelehrten-Fleiß und Scharfsinn erweiterten, geläuterten, vervollkommneten Wissenschaft zurück, deren eigentlicher Begründer einer seiner Vorfahren war.

Den Grundstock des Buches bildet die Reithmayr'sche Einleitung, die jedoch, um französischen Bedürfnissen gerecht zu werden, an einzelnen Stellen Veränderungen erfahren mußte, abgesehen von den Ausstellungen, die man schon in Teutschland an ihr gemacht hatte. Den Schluß des ersten Bandes bildet die Textesgeschichte der neutestamentlichen Bücher. Der Nachtrag zu diesem Bande enthält Hug's Abhandlung über die Aechtheit der neutestamentlichen Bücher und über die Glaubwürdigkeit der Evangelien, sodann einen Auszug aus der früher schon in dieser Zeitschrift von mir angezeigten Abhandlung meines Freundes Lehir über die Cureton'schen syrischen Evangelienfragmente. Die Schlußnoten handeln über den ursprünglichen Schriftkanon der

1) Vgl. Ponlevoy, vie du R. P. Xav. de Ravignan, t. II. p. 154 seqq. ed. II.

römischen Kirche, über das sogen. Muratorische Fragment, über den codex sinaiticus, über die griech. Handschriften des N. T. und deren Classification, über einige neuere Ausgaben des griech. N. T., über Ausgaben der Itala, über die Correctoria, über die zu Rom Behufs der Correction der Vulgata gemachten Studien und angewandten Mittel, von den neuesten Abhandlungen über das Evangelium und das Apostolikon des Marcion, wie Ewald's Urtheil über dieselben und über Hug's Leben und Schriften. Ueberdies bietet auch der untere Rand des Buches an zahlreichen Stellen ergänzende, berichtigende, erläuternde Noten, welche Zeugniß ablegen von der großen Vertrautheit des französischen Bearbeiters mit der einschlägigen Literatur teutscher orthodoxer, wie heterodoxer Theologen.

Die Bemerkungen, welche wir in Betreff dieses Bandes zu machen haben, sind außer den wenigen, welche am Schlusse desselben schon abgedruckt sind, folgende.

Was die Geschichte der Bekehrung des Königs Abgar betrifft, so sagt Cureton in der Note seiner Vorrede zu „the festival lettres of Athanasius etc. London 1848" S. XXIII: „I have found amongst the Syriac manuscripts in the British Museum a considerable portion of the original Aramaic document, which Eusebius cites as preserved in the archives of Edessa, and various passages from it, quoted by several authors, with other testimonies which seem to be sufficient to establish the fact of the early conversion of many of the inhabitants of that city, and among them, of the king himself etc. etc. I have already transcribed, and hope to publish, with a translation, and such illustrations as may appear necessary etc." Der französische Setzer hat stets Agbar anstatt Abgar gegeben.

S. 51 ἀπόκρυφος = secretus; vgl. Origen. in Matth. 27, 9. § 117. tom. V. p. 28 und p. 29 ed. Lommatsch (die außer anderen Uebelständen auch den hat, daß die Seitenzahlen der ed. Ruaei nicht am Rande derselben verzeichnet sind) . . . aut esse aliquam *secretam* Jeremiae scripturam und sed in libro *secreto* qui suprascribitur J. et M. liber.

S. 58 N. 1 in den Worten *ποιμένος καὶ ἑρμᾶ* ist *καὶ* = *ἤγουν* vgl. Bast zu Greg. Cor. p. 893, oder es ist, da *καὶ* und *ἢ* in den codd. so leicht verwechselt werden können, besonders wenn sie von Ungeübten gelesen werden vgl. Bast l. l. p. 815, zu schreiben *ποιμένος ἢ ἑρ.*; bei Georg. Syn. I, p. 788 Dind. findet sich auch *καί.* Möglich wäre es, daß noch ein ärgeres Verderbniß der Stelle zu Grunde läge, denn *ἐπιστολὴ* kann doch dem gewöhnlichen Sinne des Wortes gemäß der Hirt nicht genannt werden; *καὶ ὁ ποιμὴν* (*τοῦ*) *ἑρμᾶ* wäre jedenfalls klarer.

S. 72 der lat. Uebersetzer giebt in Iren. 1, 20, 1 *νόθων γραφῶν* mit *perperum* scripturarum wieder.

SS. 75 u. flgde handeln vom sogenannten Muratorischen Fragmente, bei dem wir einige Augenblicke verweilen müssen, um den göttingischen Ewald abzufertigen und die neuen Irrthümer, welche er zu seinen früheren Phantastereien hinzugefügt hat, aufzudecken.

Daß wir in diesem Bruchstücke eine alte lat. Uebersetzung eines griech. Originales vor uns haben, ist jetzt wohl die sententia communior, und ist auch früher in dieser Zeitschrift [1]) sattsam von uns dargethan. Um nun zu wissen, welche griechische Wörter denen der lateinischen Uebersetzung entsprechen, hatten wir den einzig zum gedeihlichen Ende

1) Vgl. Zweiundvierzigster Jhrgg. zweites Heft S. 193.

führenden Weg eingeschlagen, nämlich zu sehen, wie in den alt-lat. Uebersetzungen die einzelnen griech. Wörter lat. wiedergegeben sind. Auf diese Weise hatten wir schon 1855 (vgl. Wiener Zeitschr. für die gesammte kathol. Theologie 7. Bd. 3. Heft p. 439) erkannt, daß im sogen. Barnabasbriefe c. 1 *liberari* = *σωθῆναι* sei, wie c. 16 lehre. Unsere Behauptung hat nun der cod. Sinaiticus bestätigt. Der göttingische Herr Prof. aber, der lieber seinen Einfällen nachgeht, als so freudenleere Nachforschungen anzustellen, hat, wie er in seinem letzten Jahrbuche d. bibl. Wissenschaft uns erzählt, neben das Ziel geschossen. Allein weit entfernt, seiner eigenen Unwissenheit die Schuld beizumessen, schiebt er, wie seine andern Irrthümer der enormen Schwierigkeit des Gegenstandes, so diese der großen Unklarheit des lat. Uebersetzers zu. Wie grundmilde der Herr Prof. gegen sich doch ist! Doch zu unserem Fragmente zurück.

Der Herr Prof. liebt die Halbheit sehr; daher rührt es denn auch, daß er von unserer Erklärung der Worte *ex opinione* nur die eine Hälfte hinschreibt, die andere verschweigt. Die Erklärung und Verbesserung, welche wir von den Worten *juris* studiosum gegeben haben, mißfällt ihm auch. Er selber hatte früher nichts Besseres zu thun gewußt, als Routh stillschweigend nachzuschreiben (denn auch in diesem Stücke besitzt er ziemlich viel Gewandtheit), daß juris wohl nur eine schlechte Uebersetzung von *δικαιοσύνης* sei. Daß das ein einfältiges Gewäsch ist, läßt sich bald begreiflich machen. Der Verf. unseres Stückes will offenbar den Grund angeben, warum Paulus den Lukas zu seinem Begleiter erwählt hatte. Es handelt sich also um etwas Specielles, nicht um irgend eine Tugend u. s. f., die jedem Christen eigen sein soll. Paulus brauchte

einen Begleiter, der das Prädicat „*ἀποστὰς ἀπ' αὐτοῦ .... καὶ μὴ συνελθὼν αὐτῷ εἰς τὸ ἔργον*“ nicht verdiente, der also ein *δικαίως φιλόπονος* oder *σπουδαῖος* war. So ist die Stelle zu fassen, wenn der Verf. auf Johannes Marcus Rücksicht genommen hat. Will man annehmen, er habe Barnabas bei Niederschreibung dieser Worte im Auge gehabt, Barnabas, der um des Joh. Marcus willen den Paulus verließ, jenem zuliebe diesen opferte, so bleibt nichts Anderes übrig, als *sui stud.* zu bessern. Wir würden den Hrn. Prof. herausfordern, eine bessere Erklärung zu liefern, wenn wir ihn fähig dazu hielten. Hätte er seine geheimen Gedanken über juris nicht schon ausgeplaudert, so hätten wir wahrscheinlich hören müssen, daß er seit x Jahren die Stelle so, wie wir, schon mündlich erklärt habe.

Nach intimans ist gar Nichts ausgefallen, auch wenn am Schlusse der Reihe in der Handschrift ein kleiner freier Raum ist. Wie viele Lücken gäbe es so nicht auszufüllen! Wer selbst mit Handschriften sich beschäftigt hat, weiß, daß Nichts gewöhnlicher ist, als am Ende einer Reihe, sei es wegen schlechter Beschaffenheit des Pergamentes, sei es weil man ein Wort nicht trennen wollte, oder weil so es zu machen dem Copisten gefiel, einer kleinen Lücke zu begegnen. Daß übrigens die Routh'sche Leseart dieser Stellen, die der Herr Prof. sich aneignet, der Wieseler'schen nicht vorgezogen werden kann, bedarf für den Unbefangenen keines weiteren Nachweises. Die Einschiebung von *et* vor in ordinationem ist ein ganz müßiger Einfall.

Jetzt noch einige andere Bemerkungen. Ich habe oft gedacht, ob in den Anfangsworten *quibus tamen interfuit* nach tamen nicht etwa $\bar{n}$ = non ausgefallen sein möchte, so daß quibus auf die Vorträge des Herrn selber ginge.

In dieser Ansicht bestärkt mich, was wir tiefer unten von Lukas lesen: Dominum *tamen nec ipse* u. s. f. **Die Abwesenheit** ferner des Markus bei den Lehrvorträgen **des Herrn** zu betonen war wichtiger, als seine Gegenwart bei Petri Predigten. Unser Freund Lehir billigt diese Vermuthung ganz und gar. — Zu den Worten *ab nativitate* vgl. noch Kosmas Ind. p. 247 D. — De *gemino eius advent.* vgl. Clem. Rom. recog. 1, 49; .. *ἑκατέραν* u. s. f. Euseb. D. E. p. 903 fin. Gsfrd. — S. 207 unserer Abhandlung Z. 1 v. o. lies: verändern mit Wieseler, Credner, van Gilse quia u. s. f. — *Epistola s. Jud. et superscr.* u. s. f.; bei Origenes an der zu S. 51 angeführten Stelle steht qui suprascribitur = inscribitur. — *Novum psalmorum librum* vgl. Greg. Nazianz. ep. ad Cledon. I. p. 93 D. Tom. II. ed. Bened.: *εἰ δὲ οἱ μακροὶ λόγοι καὶ τὰ* (*τὰ* fügen wir aus unseren codd. ABCDEFO bei) *νέα ψαλτήρια καὶ ἀντίφθογγα τῷ δαυὶδ καὶ ἡ τῶν μέτρων χάρις ἡ τρίτη διαθήκη νομίζεται, καὶ ἡμεῖς ψαλμογήσομεν* u. s. f. Eingedenk des Wortes „Suum cuique" bemerken wir noch, daß, nach praef. p. VIII circa fin. zu Jezeciel secundum Septuag. ex tetrapl. Orig. etc. Romae 1840 zu schließen, nicht Simon de Magistris, sondern Blanchini der Verf. der Dissertat. zu Daniel sec. Sept. etc. Romae 1772 ist, diesem also auch die griech. Rückübersetzung einzelner Phrasen unseres Fragmentes angehört. Was bei dieser Sachlage mit Adlers Aussage in kurz. Ueberscht. s. bibl. kr. R. S. 199 * anzufangen ist, weiß ich nicht.

S. 82 daß die Syrer den zweiten und dritten Brief Johannis nicht anerkannten, lehrt namentlich unsere Bemerkung a. a. O. S. 226.

S. 135 die in N. 2 angeführte Stelle aus Iren. 4, 33, 8 stelle ich also her: *κατὰ διαδοχὰς τῶν ἐπισκόπων οἷς ἐκεῖνοι τὴν κατὰ τόπον ἐκκλησίαν παρέδοσαν· καί, ἣ κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς διασωθεῖσα (φυλαχθεῖσα, τηρηθεῖσα) ἄπλαστος, τῶν γραφῶν ἡ ἐξήγησις (ἐξευρήνησις, ἐξέτασις* oder ein ähnliches Wort). Wir haben *καὶ* vor *ἣ* beigefügt, was leicht ausfallen konnte, obwohl der alte Uebersetzer es auch selbst unbeachtet gelassen haben kann, wie er z. B. p. 124 ed. Stier. in *ὅσα τε* und 433 in *ἣ τε* die Partikel *τε* übergangen hat. Gefügiger wäre allerdings die Verbindung in folgender Weise: *ἥ τε κατηντηκυῖα εἰς ἡμᾶς, διασ. ἄπλαστος τῶν γρ.* u. s. f., wo die asyndetische Verbindung der beiden Participien sehr richtig angewandt wäre; übrigens giebt unser Uebersetzer Participien einfach durch das verbum finitum wieder, wie libr. 1, c. 1 die Worte ... *πιθανῶς μὲν ἐπαγόμενοι*, ... fecit (ds = deus ist hier ausgefallen); suadenter illi (der Deutlichkeit wegen vom Uebersetzer beigefügt, da es nicht wohl als Dittographie angesehen werden kann) illiciunt. — *κατηντηκυῖα* nach S. 433; andere Ausdrücke 1, 14, 9 fin.; 1, 21, 5 fin.; S. 424 u. 428 hätte Thiersch besser der von uns angegebenen Wendung auf S. 433 sich bedient. *Custoditione*, ich kann mir nicht denken, daß diese von Massuet befolgte Leseart die richtige ist; mir scheint *custodita* den Vorzug zu verdienen; *sine fictione*, ich übersetze *ἄπλαστος*; ob der lat. Uebersetzer *ἀπλάστως* las, oder absichtlich, wie in ähnlicher Weise S. 202 N. d, frei übersetzte, wage ich nicht zu entscheiden.

S. 192 N. 3 vgl. Gierigs Exkurs in seiner größeren Ausgabe der Briefe des Plinius.

S. 194 N. 4 Niceph. Kall. 16, 37 p. 716 a setzt die

Auffindung der Reliquien des Barnabas unter Anastasius.

S. 204 N. 2 bedarf einer besseren Auseinandersetzung.

S. 216 N. 2 und S. 240 N. 1 die Einschiebung des μ vor ψ u. s. f. ist nicht bloß den Alexandrinern, sondern allen semitischen Völkern eigen; man vgl. z. B. im Syrischen ܐܦܘܡܣܝܛܐ, ein anderes Beispiel, wo im Syr. kein m sich findet, sehe man in Quatremère's Abhandlung über die Nabat. S. 126 des besonderen Abdruckes.

S. 219 über Joan. 19, 14 hat schon Eusebius das Richtige angegeben.

S. 229 in N. 2 lies: Einleit. I, p. 411.

S. 283 Kreyssig in Observationes philologico-criticae in Jobi cap. 39 vers. 19—25. Lips. 1802. N. u p. 9 seqq. vermuthet: in ipsis autem interpretationibus *usitata* ceteris praeferatur u. s. f. Und so soll auch schon Marsh in seinen Anmerkgg. zu Michaelis conjicirt haben, wie ich kürzlich irgendwo (ich besinne mich augenblicklich nicht mehr wo) las. Uebrigens bin ich der Ansicht, daß die Itala Juden oder Syrer zu Verfassern hatte; daß es überdies so viele Uebersetzer, als Bücher gebe; daß einzelne Schriften endlich wenigstens in doppelter Uebersetzung vorhanden gewesen sein dürften.

S. 299 N. 1 ob die Conclusion zwingend ist, bleibt dahingestellt.

S. 310, N. 1. Aus welchem Grunde Prokopius Priester genannt wird, ist uns unbekannt.

S. 315, N. 1. Mir scheint die hier erwähnte Thatsache ganz leicht erklärlich zu sein.

S. 348. § IV. Füge noch bei: Uppström's codex argenteus. Eine Nachschrift zu der Ausgabe des Ulfilas

von Dr. H. C. v. d. Gabelentz und Dr. J. Löbe. Leipzig 1860 bei F. A. Brockhaus.

S. 399, N. 1 (bei Hug Einl. 1. S. 47 ed. IV.). Die Vermuthung Hugs ... κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου κοινωνοὺς anstatt χρόνους zu lesen, hat von Seite der Paläographie Nichts, was sie empfehlen könnte. Paläographisch läge χρησμοὺς am nächsten. Ob λόγους oder διαδόχους zu bessern ist? Verbessern wir nebenher einige verderbte Stellen dieser Epitome: § 11 ist anderswo schon in οἷον τὸ πρωτογέννημα, τοῖοι ἔσονται verbessert. — § 47 sollte nicht wegen des Folgenden zu lesen sein: ... οὖν δημιουργὸς ὁ πατὴρ γίνεται καθ.? Daselbst tiefer unten bessere man das widersinnige ... εἰκόνας, εἶτα ἀγγέλους ἀγγέλων in ἀγγέλους ἀρχαγγέλων, § 12 aber wird wohl ὥσπερ καὶ οἱ ἄγγελοι τοὺς πρ. zu schreiben sein.

S. 441. Die Hug'sche Beweisführung hätte aus den Philosophumenis des Hippolytus vervollständigt werden sollen. In den Excerpten aus Basilides z. B. sind Ev. Matth. 2, 1. 2; Ev. Luk. 1, 35; Ev. Joh. 1, 9; 2, 4; Paul. a. d. Röm. 5, 13. 14; 8, 22; 8, 19. 22; a. d. Kor. 1, 2. 13; 2, 12. 4; a. d. Eph. 1, 21; 3, 3—5 citirt.

S. 486. Ist jetzt noch nachzutragen: Codex Zacynthius. Greek Palimpsest fragments of the Gospel of St. Luke etc. by S. P. Tregelles London 1861.

S. 529 Nachtrag zu S. 50 N. 1. Die Erklärung, welche Otto in seiner neuesten Schrift [1]) über die hier angeführte Stelle des Ignatius giebt, ist ganz unzulässig.

Der zweite Theil enthält die specielle Einleitung. Wir begnügen uns hier damit, auch zu ihm nur einige Bemerkungen niederzuschreiben.

1) Die geschichtl. Verhältnisse der Pastoralbriefe u. s. f. Leipz. 1860.

S. 19 hätte das Schriftchen van Willes: Specimen hermen. de iis quae ab uno Marco sunt narrata etc. Traiect. ad Rhen. 1811, wohl einer Erwähnung verdient.

S. 21. Der Titel sollte heißen Evangelium des h. Matth., evang. *de*, nicht *selon* St. Matth., und so auch bei den anderen Evangelien.

S. 36, N. 2. Die Worte *λάβετε* u. s. f. in Ignatius Briefe an d. Smyr. sind ein freies Citat aus Lukas.

S. 41, N. 2. Einige der Stellen in der armen. Uebersetzung des Jacob v. Nisibis können als freie Citationen angesehen werden. Mit mehr Sicherheit wird über diesen Punkt sich vielleicht dann entscheiden lassen, wenn die unter seinem Namen syrisch vorhandenen Stücke veröffentlicht sein werden.

S. 63, N. 1 *ὁ μὲν* (nicht *μὴν*) *δὴ* (*δὲ* irrig Hug 2, p. 61 N. und nach ihm Reithm.; hätte *δὲ* sich im Texte vorgefunden, so würde vero oder autem der lat. Uebersetzer haben) *ματϑαῖος τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ* (*διαλ. αὐτῶν* hat nur cod. q nach Schwegler's Bezeichnung — und aus ihm Steph.) *καὶ* (fehlt beim altlat. Uebers., der wohl *τὴν γραφὴν* vorfand) *γρ.* .... *μετὰ δὲ τούτων ἔξοδον* ... *τὰ ὑπὸ* (*τοῦ* nur in zwei codd.) *π. κηρ.* Der altlat. Uebersetzer las offenbar *οὕτως μὲν δὴ Μ.*, Euseb. ändert nach seinem Bedarfe. Es ist ferner in Wahrheit ein eitles Bemühen, *ἔξοδος* anders als durch excessum erklären zu wollen, d. h. = mortem; den Gläubigen war das ein höchst geläufiger Ausdruck. Der Zusammenhang erfordert gebieterisch diese Erklärung.

S. 64, N. 2 quae (a) Petro d. s. streiche (a), ebenso 66, N. 1.

S. 74. Daß Lukas besser griechisch schreibe, als die

anderen Evangelisten, ist eine ganz irrige Behauptung. Vielleicht hat der Umstand, daß die Begebenheiten und des Herrn Lehrvorträge bei Lukas geordneter vorgetragen sind, und daß in Folge dessen in früheren Zeiten die Professoren der griechischen Sprache an den holländischen Universitäten, denen die Verpflichtung oblag, den griechischen Text einer neutestamentlichen Schrift zu erklären, die beiden Schriften des Lukas auswählten, diese Ansicht in Umlauf gebracht [1]).

S. 79, n. 2 *καὶ ὁ λουκᾶς* u. s. f., woher das ὁ kommt, weiß ich nicht.

S. 94, n. 1 *recognoscentibus cunctis* = *ἀναγιγνωσκόντων, ἐπιγιγνωσκόντων*; Hug Einleitg. II. p. 182, ed. IV. vermuthet, daß *ἀντεξεταξαμένων* (denn *ἀνεξεταξομένων* ist ein offenbarer Druckfehler) im Griechischen sich vorgefunden habe, was medial gefaßt cunctis auf Personen zu beziehen gebietet, passivisch aber nach Hug cunctis von Büchern (natürlich der übrigen Evangelisten) zu verstehen erheischt. Allein die letztere Erklärung, bei der übrigens *cunctis* den vorhergehenden Worten: *„et quid cuique revelatum fuerit, alterutri enarremus“* auf die Mittheilung dessen, was jedem Einzelnen geoffenbart wurde, durchaus bezogen werden muß, hat die Wahrscheinlichkeit nicht für sich. Die lateinischen Uebersetzer geben *ἀντεξετάζειν* mit *conferre* wieder; *recognoscere* aber entspricht *ἀναγιγνώσκειν, ἐπιγιγνώσκειν, ἀντιβάλλειν, προσαντιβάλλειν, ἀναγνωρίζειν;* von diesen Wörtern sind hier nur die beiden ersten zulässig.

---

1) Daß übrigens „totam Antiochenorum litteraturam graecam fuisse“ ersieht man aus § IV der Suppl. Quaest. ad Steph. tom. IV. nov. patr. bibl. ed. Mai.

Bemerken wir zugleich noch, daß Simon de Magistris (Blanchini?) Daniel. sec. sept. etc. p. 467, n. b, die Anfangsworte des Murator. Fragments: quibus tamen u. s. f. auf Matthäus und dessen Evangelium bezogen wissen will, was natürlich mit seiner Ansicht, daß Papias Verf. desselben sei, zusammenhängt.

S. 140, IV. Cassel's Abhandlung über den hier besprochenen Gegenstand, welche ich in antiquarischen Bücherkatalogen angeführt finde, ist mir noch nicht zu Gesichte gekommen.

S. 147, n. 4 schreibe man mit mir *agnosceretur*, wie ich in dieser Zeitschrift schon a. a. O. p. 209 sqq. gezeigt habe.

S. 176, N. 2 über Didym. de trinit. 2. 4, vgl. die Note des Editors S. 136 der edit. Bon.; Euseb. in Jes. 42, 10. p. 520 D spricht von der Predigt der Apostel in Spanien und in Italien, ohne einen mit Namen zu nennen. Daß das Murat. Fragment Pauli Reise nach Spanien erwähnt, kann gar nicht bezweifelt werden.

Zu denjenigen, welche eine zweite Gefangenschaft Pauli annehmen, gehört auch Theodor von Mopsuest, der in seinem unter des Rhabanus Maurus Werken befindlichen Commentare zu Philipp 1, 12 seqq. so schreibt: Ideo et in secunda ad Timotheum epistola, quam a Roma ad eum scripsit, non tunc, quando et Philippensibus scribebat — etenim tunc cum ipso ad illos scripsit —, sed *secundo*, quando illic capite est punitus, scribens dicit: In prima etc."

S. 194, n. 1. Die Stelle des Polykarpus in seinem Brief an die Philipper c. 11 haben wir an dem von Hefele z. d. St. angegebenen Orte anders und zweifelsohne richtig erklärt.

S. 271, n. 3 in den Philosophumenis des Hippolyt findet sich in den Excerpten aus Valent. Ephes. 3, 14—18 citirt.

S. 292, n. 3. Es wundert uns, daß der französische Herausgeber nicht bemerkt, daß der hier erwähnte Commentar dem Theodor von Mopsuest angehöre.

S. 320. In den Fragmenten copto-thebaic. de miracul. s. Coluthi M. etc. ed. Georgi Rom. 1793 p. 25 lesen wir ein Citat aus cap. XI und zwar Vers 33.

S. 344. Ein Scholion in cod. bibl. reg. Paris. 216. fol. 87 r giebt den Grund, daß der Brief des Jakobus die Reihe der sogenannten katholischen Briefe eröffnet, folgendermaaßen an: *Προτέτακται ἡ τοῦ Ἰακώβου ἐπιστολὴ τῶν ἄλλων, ὅτι τε πρῶτος ἐπίσκοπος ἦν καὶ ὅτι τῆς πέτρου καθολικωτέρα· ταῖς γὰρ ἀνὰ πᾶσαν τὴν γῆν διεσπαρμέναις ἐγράφη δώδεκα φυλαῖς.* — Hug, Einltg. II, p. 431. n. 1 citirt dieses Scholion nach cod. Paris. 705.

S. 349, V. Man schreibe: *κλεοπᾶς* und *κλωπᾶς*, nicht aber *κλεόπας* und *κλώπας* oder gar *κλῶπας*; ebenso ist evang. Luc. 24, 18 in K richtig *κλεωπᾶς* accentuirt, und in Joan. apoc. 2, 14 ist nothwendig *ἀντιπᾶς* anstatt *ἀντίπας* zu accentuiren. Daß D. Schulz, Winer und Lachmann diese Fehler übersehen haben, verdrießt mich; bei Anderen wundert's mich nicht.

S. 355. In den koptischen Fragmenten des Martyrers und Abtes Panesniv werden c. 5, 14—15 dieses Briefes citirt unter dem Namen des Apostels Jakobus vgl. S. 192 und dazu den Excurs S. 347 flgd in dem so eben zu S. 320 angeführten Buche. Der Herr Prof. Glaire, den ich auf diese Stelle aufmerksam machte, sagte mir, daß dieselbe zu seinem Erstaunen Quatremère entgangen sei;

S. 382 eine unverkennbare Anspielung auf II. Petri 3, 10—12 findet man bei Meliton in Curetons spicileg. syriac. p. ܠܗ (35 syr. Text; p. 51 der engl. Uebersetzung) vgl. dazu die Note p. 95.

S. 411. Daß Clemens von Aler. den dritten Brief des Johannes nicht gekannt habe, ließe sich aus Str. 4, p. 464 init. ed. P. folgern: *φαίνεται δὲ καὶ ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ* — etc., wenn wir auch sonst kein positives Zeugniß dafür hätten.

S. 417 wären genügende Beweise für die Abfassungszeit der Apokalypse spätestens gegen Ende der Neronischen Regierung vorhanden, so ließe sich die Differenz der Apokalypse und der übrigen johanneischen Schriften in Bezug auf den Styl sehr einfach aus der damals noch minderen Vertrautheit des Apostels mit der griechischen Sprache erklären, dessen Kenntniß und Gewandtheit auf diesem Gebiete bis dahin, wo er sein Evangelium verfaßte und seine Briefe schrieb, bedeutend sich erweitert haben mußten.

Die S. 431—537 enthalten einen Auszug aus Tholuck's Buch, die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte.

Es folgen alsdann „Notes additionelles," deren erste nach Anleitung des Wallon'schen Buches „Croyance due à l'évangile" handelt „de l'integrité du nouveau testament," die zweite giebt eine „histoire de l'hypothese d'un evangile primitif, source commune de nos trois premiers évangiles." Die Ewald'sche Hypothese betrachtet die Evangelien in ähnlicher Weise, wie die Entwicklung der heutigen hebräischen Sprachwissenschaft von dem ersten grammatischen Handbuche an bis zur neuesten Grammatik von Olshausen. Wie der Herr Professor genau weiß, welche Zusätze und Veränderungen von seiner Hand seine hebräischen Gram-

matiken bei jeder neuen Auflage erfahren haben, ebenso weiß er auch, die wie vielste Compilation aus einer Reihe von x oder y evangelischen Redactionen, deren Composition er genau kennen will, deren Spuren er in unseren Evangelien genau aufzeigt, jedes unserer vier Evangelien ist. Wer dieses Gewebe von Conjecturen näher kennen lernen will, findet beim Vater de Valroger die näheren Angaben. Referent hat sie nie gelesen, mag auch mit der Lectüre solcher luftigen Gebilde keine Zeit verlieren.

Die dritte Note handelt „du texte grec de saint Matthieu," die vierte „des citations de l'ancien testament dans le nouveau;" die fünfte, welche Döllinger's Schrift „Christenthum und Kirche" entlehnt ist, „du voyage de saint Paul en Espagne," die sechste „du Christianisme de saint Pierre et de saint Paul."

Die VII. Note p. 552—568 beschäftigt sich mit der Authenticität von I. Johannes 5, 7; sie ist ein Auszug aus einer „dissertation inédite" unseres Freundes Lehir. Verweilen wir ein wenig bei ihr, um selber nicht ἀσύμβολοι zu sein. —

Ich begreife noch heute nicht recht, daß ein so feiner Kritiker, wie Hug, sich dahin äußern konnte (vgl. Einleitung II, p. 436. n. 3), daß Griesbach diesen Gegenstand zum Abschlusse gebracht habe. Hug, der II, p. 168, n. 1, richtig erkannt hat, daß in 1. Johann. 4, 3 die latein. Uebersetzung die ursprüngliche Leseart bewahrt habe, die in keiner einzigen griechischen Handschrift sich findet; die gleichwohl aber durchaus im griech. Texte herzustellen ist, wie sie denn auch nach Sokrates Berichte h. e. 7, 32 in den alten griech. Handschriften und bei den alten griech. Exegeten gelesen wurde.

Von den Specialabhandlungen über diesen Gegenstand habe ich nur die Knapp's in seinen „Script. var. argum. etc.“ tom. I, p. 155 gelesen und lesen können; an dem ich mit Vergnügen bessere dogmatische Kenntnisse rühmen muß, als sie z. B. Huther zu der Stelle bekundet.

Was die positiven Zeugnisse betrifft, so glaube ich, daß § 13 der Eclog. prophet. hinter den Werken Clem. Alex. p. 992 P auf unsere Stelle anspiele. Ein anderes Zeugniß sehe ich in der ep. Potamii ad Athan. p. 320 der Augsburger Ausgabe von 1758 der Werke Zenonis ep. Veron., die Maceda in seiner zu Bologna 1790 erschienenen Schrift: Hosius vere hosius etc. p. 405 seqq. ausführlich bespricht. — Daß Cyprian und Tertullian diesen Vers gekannt haben, daß es ein schamloses kritisches Experiment ist, Vitus Bericht über das Glaubensbekenntniß der afrikanischen Bischöfe unter Hunerich als lügenhaft darzustellen, darüber mag man bei unserem Freunde sich Aufklärung holen. Die Worte „in terra“ bei Facundus Hermianensis sind durchaus kein Einschiebsel der Copisten, noch viel weniger Sirmonds, der Baronius Abschrift vaticanischer Handschriften, welche ihm der Cardinal auf seinem Todesbette vermacht hatte, edirte. Sie finden sich ja schon im Cod. Veron. *septimi fere seculi,* dessen Varianten Blanchini der Venediger Ausgabe der opera var. Sirmondi beifügte, im Cod. veron., der col. 305, n. 15 in einem besseren und vollständigeren Texte, als der von Sirmond veröffentlichte ist, sogar noch einmal in terra beifügt. War es eine mala fides oder eine ignorantia crassa, die Griesbach eine so abscheuliche Insinuation in die Feder dictirte? So etwas hätte ein Katholik schreiben

müssen, wie würden die protestantischen Kritiker über ihn hergefallen sein! Ich übergehe jetzt Anderes. Die Stelle des Claudius Apollinaris in Chron. Pasch. p. 6 führt auch Anger in seiner Synopse der Evangelien, zum Anfange des Evang. Johannes, an; sie bezieht sich unverkennbar auf unsere Stelle. Wenn *ὕδωρ* = *Πνεῦμα*, *αἷμα* = *λόγος* ist, so ist in diesen Worten ein Chiasmos. Johannes bekämpft in diesen Worten offenbar besonders die Irrlehre der Naassener, wie ein Blick auf die Philosophumena lehrt. Daß übrigens diese Worte, die G. K. Maier im großen Ganzen richtig erklärt, in Folge der disciplina arcani aus dem Texte verdrängt seien, ist mir stets das Wahrscheinlichste gewesen, und dieser meiner Ansicht ist auch mein Freund gefolgt; ich breche ab, um ihm nicht vorzugreifen.

Papier und Druck des Buches sind gut; die griechischen Typen könnten freilich besser sein. Der Preis ist mäßig.

Dr. Nolte.

3.

1. Magistri ac domini **Florentii Radewijns**, primi patris nec non et institutoris congregationis in Daventria, **Tractatulus devotus** etc. **de spiritualibus exercitiis**, nunc primum editus ab **Henrico Nolte**. Friburgi Brisgoviae, sumptibus Herder. 1862. Pr. 18 kr.

2. Erbauungsschriften des gottseligen **Thomas von Kempen** 2c. Aus dem lateinischen von **Eusebius Christlich**, Repetent am Wilhelmsstifte in Tübingen. Tüb. bei Laupp. 1861. Pr. fl. 1. 24 kr.

1. Der Name des edeln Priesters Florentius Radewijns ist mit dem Ruhm der Clerici vitae communis

und dem Segen, den sie in weiten Kreisen stifteten, aufs Engste verflochten. Zu Leerdam in Holland um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts aus einer angesehenen und vermöglichen bürgerlichen Familie entsprossen, zu Prag gebildet, darauf Canonikus zu Utrecht, legte er in Bälde diese Würde nieder und entsagte allen glänzenden Aussichten im weltgeistlichen Stande, um in die arme, kürzlich durch G e r a r d G r o o t in Deventer gegründete Brüderschaft der Clerici vitae communis einzutreten. Als Gerard im Jahr 1384 starb, bezeichnete er den Florentius als seinen Nachfolger im Vorsteheramte, und in seiner sechzehnjährigen Amtsführung wurde die junge Stiftung beträchtlich erweitert und gestärkt. Florentius wirkte ganz im Geiste seines Meisters und besaß dabei eine engelgleiche, alle Herzen gewinnende Freundlichkeit. So kam's, daß sich viele vortreffliche Jünglinge an ihn anschloßen, unter denen Thomas von Kempen der berühmteste geworden ist. Diesem verdanken wir eine warme und schöne Biographie des Florentius, welcher im Jahr 1400 starb.

Unter Anderm führte Florentius in seine Genossenschaft auch g e i s t l i c h e U e b u n g e n ein, denen ähnlich, welche anderthalbhundert Jahre später der hl. Ignatius von Loyola gründete, und gerade das in Nr. 1 uns vorliegende Schriftchen ist eine von Radewijns verfertigte Anleitung zu zweckmäßiger Einrichtung solcher Exercitien, wobei er freilich sehr Vieles von St. Bonaventura entlehnt hat. Das Büchlein erscheint hier zum e r s t e n m a l im Druck, nachdem Herr Dr. N o l t e es in einem Deventer Coder aufgefunden und daraus abgeschrieben hat. Der Text ist genau so wiedergegeben, wie ihn der Coder enthält, auch dessen Seitenzahlen sind angedeutet, seine

orthographischen Eigenthümlichkeiten nicht verwischt, und sogar seine Solöcismen und Schreibfehler treu copirt, aber auch in Parenthesen verbessert. Der Hauptinhalt des Büchleins ist: „Wer der Vollkommenheit nachstrebt, muß alle seine ascetischen Uebungen, Gebete, Fasten, Lesungen, Betrachtungen u. s. f. auf zwei Ziele hinlenken: a. daß er dadurch sein Herz von Leidenschaften rc. reinige und b. die wahre Tugenden, namentlich Liebe zu Gott und den Menschen erwerbe. Die puritas cordis und die caritas Dei sind die zwei Ziele, denen der Mensch zusteuern muß, um vollkommen zu werden. Diese zwei sind aber aufs Innigste verbunden, denn je mehr du dein Herz reinigest, um so mehr wird es zugleich von Liebe erfüllt. Vor dem Sündenfall waren die Kräfte und Affectionen der Seele völlig in Ordnung und aufs Gute gerichtet. Da dieß durch die Sünde anders geworden, so besteht die purgatio cordis in der purgatio oder reformatio dieser Seelenkräfte rc., namentlich der Vernunft und des Willens. In derselben Reformation besteht aber auch die wahre Tugend, denn sie ist nichts Anderes, als die der Wahrheit gemäße Willensrichtung des Geistes.“ Bis hieher geht der einleitende oder allgemeine Theil, während das Folgende im Detail auseinandersetzt, wie man zu dieser a. Reinigung des Herzens und b. zu Erwerbung der Liebe zu Gott rc. zugleich gelange. Es bezieht sich nämlich das nun Folgende von p. 13 an nicht bloß auf die Reinigung des Herzens, sondern zugleich auch auf das zweite, oben angeführte Ziel. „Zu dieser Reinigung (und Liebererwerbung) gelangt man aber, fährt Radewijns fort, durch drei Mittel: Lesung, Gebet und Meditation (nach Bonaventura).“ Es werden

darum im Folgenden 6 Regeln für die fromme Lesung, darauf eine kurze Belehrung über das Gebet und dann eine relativ ausführliche Anleitung zur Meditation gegeben. „Auch bei der Meditation muß man ein Dreifaches erstreben (wieder nach Bonaventura): a. der Stachel des Gewissens muß erweckt werden, und dieß geschieht durch Gewissenserforschung (Anleitung zu dieser); b. er muß geschärft werden und dieß geschieht durch den Hinblick α) auf den bevorstehenden Todestag, β) auf das vergossene Blut Christi, γ) auf das Antlitz des Richters, δ) auf Himmel und Hölle. c. Endlich muß der Stachel seine rechte Richtung erhalten und dieß geschieht durch drei Tugenden: die strenuitas contra negligentiam, die severitas contra concupiscentiam, die benignitas contra nequitiam. Von diesen drei Tugenden, namentlich den beiden letztern wird von p. 26 an ausführlich gehandelt bis p. 47, insbesondere wird der Kampf gegen die verschiedenen Arten der concupiscentia eingänglich in Conturen verzeichnet. Den Schluß bilden auf p. 47—49 noch drei weitere, vom Bisherigen verschiedene, allgemeine Regeln für den Fortschritt im sittlichen Leben. Und damit schließt sich eigentlich auf p. 49 das Ganze. Es handelte nur von der sog. via purgativa mit ihren zwei Seiten, der negativen und positiven (d. h. Befreiung der Seele von Leidenschaften, und ihre Erfüllung durch Liebe zu Gott und den Menschen). Einen Anhang, aber nur Anhang, bilden dann noch die paar Seiten über die via illuminativa, wieder aus Bonaventura entnommen. — Schon dieser kurze Ueberblick zeigt, wie viel Schönes und Nützliches in diesem tractatulus enthalten ist. Wir hätten nur gewünscht, daß im Drucke die logische Diathese des

Ganzen deutlicher hervorgetreten wäre. Für minder Versirte in der patristischen Literatur hätten auch einzelne von Radewijns allegirte patristische Stellen vollständiger citirt werden dürfen, namentlich die aus den Cassianischen Collationen, welche meist ohne Beifügung des Namens „Cassian" gegeben sind. Andere Schriften von Florentius Radewijns sind nicht bekannt, wenigstens bis jetzt nicht gedruckt.

2. Um so zahlreicher sind die ascetischen Schriften seines großen Schülers Thomas von Kempen; sein Name ist in der ganzen Welt geehrt und nach der heil. Schrift giebt es kein Buch, das öfter gedruckt und in zahlreichere Sprachen übersetzt worden wäre, als das goldene Werk „von der Nachfolge Christi." Viel weniger sind seine übrigen Schriften bekannt, und es war darum ein ganz praktischer Gedanke des Hr. Rep. Christlich, die vier schönsten derselben: das Alleingespräch der Seele, das Rosengärtlein, das Lilienthal und das Buch von den drei Hütten (Armuth, Demuth, Geduld), in extenso zu übersetzen (die drei Hütten jedoch nicht ganz vollständig), aus den andern aber einzelne besonders schöne Stellen und Stücke auszuwählen. Er motivirt dieß selbst also: „das Alleingespräch der Seele gehört wohl zu den lieblichsten Blüthen am Baume der christlichen Mystik. Es ist der feurige Erguß einer tief innerlichen, in Liebe und Sehnsucht nach Gott und dem Himmel glühenden Seele, welche ihre kleine Fehler als große Schuld bitter beweint und im Hinblick auf die vielen Gefahren der Welt und die eigene Schwäche mit heiligem Ungestüm nach der seligen Vereinigung mit Gott verlangt. Diese Schrift, wie die ihr

der innern Form nach am nächsten stehende von den drei Hütten, in welcher uns der himmlische Reichthum der Armuth, der göttliche Adel der Demuth und der Quell des Friedens und heiliger Freude in der Geduld entfaltet wird, ist wohl eine der ersten Früchte des geistlichen Lebens unseres Thomas, worin die Gluth der ersten Liebe sich ausspricht. Die zwei andern zusammengehörigen Schriften: das Rosengärtlein und das Lilienthal, welche in die Zeit nach der Priesterweihe und wohl in die Thätigkeit seines Subpriorats fallen, scheinen auf die Belehrung junger Klostergeistlichen berechnet zu sein. Beide Schriften sprechen durch ihre hohe Einfalt, Anmuth und Lieblichkeit besonders an. Es sind Belehrungen, voll tiefer Kenntniß des menschlichen Herzens, die aus der reichen Fülle eines heiligen Lebens und aus dem lebendigen Strom der Ordenstradition geschöpft sind. Sie bewegen sich in kurzen, schlagenden Sentenzen, die oft ohne logischen Zusammenhang aneinander gereiht sind, und enthalten wunderschöne Anklänge an die Nachfolge Christi."

Wenn schon bekanntlich eine Uebersetzung der Nachfolge Christi sehr schwierig ist, so trifft dieß noch mehr bei den übrigen Schriften des seligen Thomas zu. Den Schwierigkeiten die sich dort ergeben, gesellen sich hier noch andere bei. Es handelt sich hier z. B. nicht blos darum, die unerreichbare Anmuth und einfache Würde des Originals wenigst möglich zu verwischen, sondern wer das Original kennt, weiß auch, wie schwer verständlich manches Einzelne in diesen Schriften sei, und wie wenig in den bisherigen lateinischen Ausgaben durch passende Anordnung des Druckes, durch richtige Einhaltung der natürlichen Absätze, durch Hervorhebung der jeweils redenden

Person in den dialogisirten Stücken ꝛc. für das leichtere Verständniß gethan ist. Um so verdienstlicher ist die vorliegende Leistung. Sie macht eine Auswahl der herrlichsten Schriften des seligen Thomas auch den weiteren Kreisen in einer schönen und fließenden Uebersetzung zugänglich. Eine gewisse Ungleichförmigkeit rücksichtlich der Reinheit, Biegsamkeit und Prägnanz des Stils mag durch das Streben nach Deutlichkeit veranlaßt worden sein. —

Ueber die bekannte Frage nach dem Autor des Werkes über die Nachfolge Christi [1]) und über das Verhältniß dieses Buchs zu den übrigen Schriften des sel. Thomas äußert sich Herr Chr. ganz richtig also: „die große Mehrzahl der historischen Zeugnisse spricht für ihn (Thomas) als Verfasser; und die innere Uebereinstimmung zwischen der Nachfolge Christi und den unbezweifelt ächten Schriften des Thomas, sowohl im Geist und Inhalt, als in der Form und Sprache bestätigt diese Zeugnisse. Es sind in allen seinen Schriften die gleichen, seine Welt- und Lebensanschauung beherrschenden Grundgedanken, welche in wenig veränderter Form und oft mit den gleichen Worten wiederkehren. Es ist derselbe unnachahmliche Stil mit allen seinen charakteristischen Eigenthümlichkeiten. Freilich geht das unvergleichliche Buch von der Nachfolge Christi allen seinen anderen Schriften an Gleichmäßigkeit, Tiefe und Vollendung weit vor; aber doch nicht so, daß einzelne seiner andern Schriften oder doch Theile derselben sich ihm nicht näherten. Viele Gedanken und Sätze aus der Nachfolge

---

1) Wer sich über diese Streitfrage näher unterrichten will, den verweisen wir auf die zwei sehr gelehrten Abhandlungen Nolte's in der Wiener theol. Zeitschrift von Scheiner ꝛc. Bd. VII.

Christi sind in diesen dem Kern nach gegeben, oder finden hier ihre Erweiterung."

Hefele.

4.

Literarischer Handweiser, zunächst für das katholische Deutschland. Herausgegeben von **Franz Hülskamp** u. **Hermann Rump**. 1862. Münster, in der Theissing'schen Buchhdlg. Pr. jährlich 54 kr.

Unter diesem Titel erscheint seit Beginn des Jahres 1862 eine zunächst für alle gebildeten Katholiken Deutschlands bestimmte, aber auch für Angehörige anderer Confessionen nützliche literarische Zeitschrift, herausgegeben von den HH. Hülskamp und Rump, die sich bereits durch ihre Uebersetzung und Ueberarbeitung der großen Rohrbacher'schen Kirchengeschichte vortheilhaft bekannt gemacht haben (vgl. Quartalschr. 1859. S. 642 u. 1861 S. 451). Ist es schon einem Manne, der in unmittelbarer Nähe großer Buchhandlungen lebt, nicht gar leicht, eine vollständige Uebersicht über die neuesten Erscheinungen der Literatur zu gewinnen, so ist dieß für einen mehr isolirt wohnenden Freund der Wissenschaft noch weit weniger möglich. Diesem Mißstand soll der vorliegende literarische Handweiser abhelfen, indem er in seiner ersten Abtheilung zehnmal im Jahre eine nach Fächern sorgfältig geordnete Uebersicht der Novitäten des deutschen und auswärtigen Buchhandels gibt. Da er hiebei vorwiegend das deutsche katholische Publikum in's Auge faßt, so wird er die Novitäten nicht in absoluter Vollständigkeit, sondern nach folgender Auswahl verzeichnen:

a. die im deutschen Buchhandel erscheinende katholische Literatur in aller irgendwie erreichbaren Vollständigkeit; b. alles Bedeutende der akatholischen Literatur in Deutschland, was unserer Kenntniß entweder zur Abwehr oder zum Studium nicht entgehen darf. Namentlich wird hier die außerkirchliche Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte in Betracht kommen; c. von allen übrigen Erzeugnissen des deutschen Buchhandels Dasjenige, was nach Autor, Object oder Behandlung größere Leserkreise, also auch Katholiken, interessiren muß; d. das Hervorragendste aus der auswärtigen Literatur.

So sind in der vorliegenden ersten Nummer dieser Zeitschrift über 300 in den letzten zwei Monaten des verflossenen Jahres erschienenen Werke angezeigt, unter folgenden zehn Rubriken: Allgemeines, katholische Theologie, akatholische Theologie, Philosophie, Geschichte, Naturwissenschaft, schöne Literatur und Kunst, Pädagogik und Schulbücher, Volks- und Jugendschriften, Politik und Tagesschriften. Die Herausgeber haben dabei ihre obenerwähnten Grundsätze für die Auswahl, soweit wir beurtheilen können, mit Sicherheit festgehalten. Dieselben sind auch in der That dem praktischen Bedürfnisse ganz conform; namentlich werden die Mittheilungen über hervorragende auswärtige, französische, englische &c. Literatur gewiß stets sehr willkommen sein.

Das neue Organ soll jedoch nicht bloß eine dürre Bibliographie enthalten, also nicht bloß die Titel der neuerschienenen Werke mittheilen, vielmehr sollen darin, in der zweiten Hauptabtheilung jeder Nummer, auch kurze Referate gegeben werden über Standpunkt, Zweck, Inhalt und Werth bedeutender Erscheinungen.

Natürlich können sich diese Referate nicht über alle in der ersten Abtheilung verzeichneten Bücher, sondern nur auf die hervorragendsten jeder Kategorie erstrecken und soll dabei für die Form die möglichste Kürze, für den Inhalt die größte Objectivität angestrebt werden. — In der vorliegenden ersten Nummer sind nicht weniger als 17 neue Werke besprochen, resp. recensirt, höchst verschiedenen Inhalts, die neue Ausgabe von Klee's Dogmatik, die observationes criticae über das Buch der Weisheit von Prof. Reusch in Bonn, die Geschichte des Christenthums in Tonkin und Cochinchina von Pachtler (nach dem Französischen), das große fünfbändige Werk von Bischof Roskovany (zu Neutra in Ungarn) über Coelibatus et Breviarium, Greith's schöne Monographie über die deutsche Mystik im Predigerorden, die Legende von Alban Stolz, die Franz'sche Uebersetzung der Liberatore'schen Schrift über die Erkenntnißtheorie des hl. Thomas u. s. f. Auch die Belletristik, Kunst, Literaturgeschichte &c. ist vertreten, z. B. in einer Besprechung der vier Lebensbilder von Ida Gräfin Hahn-Hahn, des Romans „der Trödler" von Brachvogel, der Erzählung „Edelweiß" von Berthold Auerbach, des Werkes von Dr. Bock über das hl. Cöln, des Handbuchs zur biblischen Geschichte von Dr. Schuster &c. Alle diese Referate wollen die beiden Herausgeber selbst liefern. Laudanda voluntas. Aber wie sollen zwei Männer einer so großen, so gar Verschiedenes umfassenden Aufgabe gewachsen sein? Diese Referate, die schon in der vorliegenden ersten Nummer des Jahrgangs 1862 und in der kurz zuvor erschienenen Probenummer theilweise den Charakter von Recensionen annehmen, sind eine ge-

fährliche Klippe, um so gefährlicher, je mehr sie diesem Charakter zusteuern. Denn es ist kaum glaublich, daß zwei Männer, wenn sie auch noch so gelehrt, fleißig und talentvoll sind, in so verschiedenen Fächern des Wissens, in Dogmatik, alt- und neutestamentlicher Exegese, Kirchen- und Profangeschichte, Ascetik, Kunst und schönen Literatur, Philosophie, Kirchenrecht, Pädagogik u. s. f. gleichmäßig und in solchem Grade bewandert seien, um über die neuesten Erscheinungen in diesen so divergenten Disciplinen ein gründliches Urtheil zu fällen. Mögen darum die Herrn Herausgeber die Bestimmung und Aufgabe dieser zweiten Abtheilung nochmals in Erwägung ziehen und dabei bedenken, daß Recensionen gar leicht der allgemeinen Theilnahme schaden. Was über ein objectes Referat hinausgeht, scheint hier vom Uebel zu sein [1]).

Viel unbedenklicher und doch nicht minder interessant ist die dritte Abtheilung unter dem Titel Notizen. Sie liefert Nachrichten über theils schon erschienene, theils erst zu erwartende Zeitschriften, Bücher, Kunstwerke, neue Ausgaben u. dgl., die jedem Freunde der Literatur gewiß sehr wünschenswerth sind. Eine vierte Abtheilung soll — wieder sehr zweckmäßig — den Hauptinhalt der wichtigsten Sammelwerke und Zeitschriften registriren, damit jeder Leser von allen für ihn wichtigen, in den verschiedensten Zeitschriften, Spicilegien, Revuen u. dgl. erschienenen Abhandlungen, Dissertationen, Kritiken ꝛc. Kunde erhält.

---

1) Dagegen wären Hinweisungen auf anderwärts erschienene Recensionen wichtigerer Bücher, mit kurzer Angabe des Hauptinhalts, am Platze und sicher verdienstlich.

Diese vier Abtheilungen bilden so zu sagen den ersten Theil des Handweisers. Ein zweiter Theil wird dem Buchhandel, besonders dem deutschen Verlagsbuchhandel, Raum zu Inseraten bieten. Jährlich erscheinen zehn Nummern, je zwei große enggedruckte Bogen in Quart enthaltend, und diese kosten zusammen jährlich nur ½ Thlr. Am bequemsten pränumerirt wohl Jeder bei dem ihm nächsten Postamte mit 27 Kreuzern (in Württemberg) für den halben Jahrgang, mit der Bezeichnung: „Literarischer Handweiser, bei Theissing in Münster." Die Zahl der Abonnenten dieser Zeitschrift beträgt schon über 2000, muß aber verdoppelt werden, wenn bei dem so ungewöhnlich niedrigen Preise die Herstellungskosten gedeckt werden sollen. Mit Vergnügen entsprechen wir darum dem Wunsche der Herausgeber, auch unsere verehrten Leser auf dieß neue Organ aufmerksam zu machen.

5.

Ueber die Sündfluth. Oeffentlicher Vortrag von **J. C. Deike,** St. Gallen bei Scheitlin 1861. Pr. 10 kr.

Diese kleine Schrift führt ihren Titel mit zweifelhafter Berechtigung. Es ist in ihr von nichts weniger die Rede, als von der Sündfluth, wie wir dieselbe aus der Erzählung der Genesis kennen, und wenn S. 4 bemerkt wird, bei den meisten Völkern in allen Erdtheilen finden wir die Sage, daß nach Erschaffung der Menschen und größern Säugethiere eine allgemeine Fluth sich ereignet habe, wodurch fast alle lebenden Wesen getödtet, und die Erd-

oberfläche mit neuen Erdschichten bedeckt worden sei, so liegt letzteres ebenso wenig in den Fluthsagen der heidnischen Völker, als in dem bezüglichen Bericht der Genesis angedeutet, beruht vielmehr auf einer durch die ganze Schrift sich hinziehenden Verwechslung der Sündfluth, welche der historischen Zeit angehört, mit einer der jüngsten Naturrevolutionen, durch welche der Erdkörper erst seine auch in der Sündfluth im Wesentlichen unverändert gebliebene Gestalt empfangen hat. Wenn der Engländer Woodward 1695 annahm, daß die Petrefakten durch die Sündfluth aus entfernten Gegenden zugeführt wurden, und nach ihm die Zartheit der Pflanzenabdrücke und die mürbe verfaulten Früchte darauf hindeuten sollten, daß die Fluth Ende Frühlings eingetreten sei, oder ihm die Ablagerungen der Thierreste in den tiefsten Erdschichten bewiesen, daß die Sündfluth die Steine, Metalle u. s. f. gänzlich aufgelöst habe (S. 10), wenn Scheuchzer in seiner Physica sacra (1731—1733) die zerrissene Erdoberfläche mit ihren Erhöhungen und Vertiefungen als eine Folge der Fluth betrachtet, so ist der Verf., welcher die Sündfluth in das Ende der Diluvialzeit verlegt (S. 16), in wissenschaftlicher Erkenntniß jenen kaum voran. Er weiß zwar, daß die berührten Erscheinungen im Innern der Erde und an ihrer Oberfläche in die Urzeit der Erdbildung zurückreichen, nicht aber, daß die Sündfluth nach allgemeiner Tradition die Zeit der Erdbildung längst hinter sich hatte. Scheuchzer und die übrigen gläubigen Naturforscher der alten Zeit wußten dieß recht gut und irrten nur in verzeihlicher Weise darin, daß sie gewisse Erdbildungen, die fossilen Ueberreste von Pflanzen und Thieren durch Einwirkung der Sündfluth entstanden sein ließen. Will der Verf. aber nun

einmal gegen die fast allgemeine und allein richtige Annahme die große Fluth der Genesis und der Völkersagen auf eine Epoche der urzeitlichen Bildung des Erdkörpers, wie diese innerhalb des Heraëmerons zur Darstellung kommt, beziehen, so ist es jedenfalls willkührlich, sie an die Diluvialzeit anzuknüpfen, und näherhin an die Katastrophe derselben, durch welche das jetzige Becken des Mittelmeers seine Gestaltung erhalten haben soll. Es wird nämlich mit Alex. Humboldt angenommen, daß vulkanische Kräfte die Dämme, welche ursprünglich das Becken des jetzigen Mittelmeers in drei Binnenseen trennten, zerrissen, durch das Hereinströmen der Wasser des schwarzen und damals noch mit ihm verbundenen Caspischen Meeres die des Mittelmeeres bedeutend anschwollen und nach allen Weltgegenden die Ufer theilweise überschwemmten und mit Schlamm und Gesteinen bedeckten. „Nach dem Durchbruch durch die Säulen des Herkules erhielt der hohe Wasserstand des Mittelmeers einen Abfluß in den Atlantischen Ocean, die Küstenländer von Afrika, Griechenland, Italien u. s. w. wurden trocken gelegt und das Mittelmeer erhielt seine jetzige Gestaltung." Dieser Hypothese eines großen Forschers bestreitet man ihre Berechtigung keineswegs, vermag aber unmöglich einzusehen, wie die Sündfluthsage ein Nachhall dieses Zerreißens der Dämme und Ueberfluthens der Meere in einander und über die Küsten einiger Länder, zu denen Vorderasien gerade nicht, oder nur zum kleinsten Theil gehörte, sein soll. Der Verf. bemüht sich auch gar nicht, den Bezug der Sage, welchen er annimmt, näher zu begründen, erkennt aber selbst, daß bei allen Völkern diese Sage eng mit der Religion verbunden und in der mosaischen Urkunde von vornherein das ganze Problem aus dem Ge-

biet der rationellen Forschung sogleich in das des religiösen Glaubens versetzt worden ist (S. 9). Dieß sollte auch für ihn ein Fingerzeig gewesen sein, seiner Schrift etwa den passendern Titel: Bildung des Mittelmeerbeckens, vorzusetzen. Der a. a. O. beigefügten Bemerkung, daß rationelle Forschungen über Gegenstände, wie der vorliegende, nur dann vor das große Publikum gehören, wenn sie faßlich und vollständig begründet werden können, daß es entgegengesetzten Falls aber „bei dem beschränkten menschlichen Verstande" vorzuziehen sei, solchen tief eingewurzelten Glaubensartikeln schonend zu begegnen, gibt Ref. um so lieber seine Zustimmung, als er keinen Grund hat, zu bezweifeln, der Verf. habe nicht ausschließlich den beschränkten menschlichen Verstand des großen Publikums gemeint, welchem dergleichen „rationelle Forschungen" vorgelegt werden.

Himpel.

6.

Observationes criticae in librum Sapientiae (quas ad munus professoris ordinarii in ordine theologorum Catholicorum in universitate Fridericia Guilelmia Rhenana rite suscipiendum edidit **Fr. H. Reusch**, SS. Th. D. Friburgi Brisg. Herder 1861. Pr. 30 kr.

Der Verf. fühlte bei den von ihm über das Buch der Weisheit gehaltenen Vorlesungen das Bedürfniß eines kritisch gesicherten Textes und sendet nun diesem, welchen er 1858 griechisch aus der Sixtinischen, lateinisch aus der Clementinischen Ausgabe veröffentlicht hat (Liber Sapientiae u. s. w. Freib. bei Herder), einen Apparat nach, welcher die in der Textausgabe aufs Nöthigste beschränkten kritischen

Bemerkungen in reichhaltiger Weise ergänzt. Dieser ist zugleich der Vorläufer eines von H. Reusch, der mit rühmenswerthem Eifer und Erfolg den deuterokanonischen Büchern seine gelehrte Muse zugewendet hat, zu erwartenden Commentars über das Buch der Weisheit.

Der sorgfältigen kritischen Behandlung des griechischen und lateinischen Textes stehen Erörterungen über griechische und lateinische Handschriften des Buches, über die kirchlichen Schriftsteller, bei denen häufiger Stellen aus demselben citirt sind, und über die kritische Brauchbarkeit verschiedener alter Uebersetzungen voran.

Da der vom Verf. veröffentlichte Text der Sixtinischen Ausgabe der Vatikanischen Handschrift entnommen ist, so waren die abweichenden Lesarten der verbesserten, obwohl selbst wieder ziemlich mangelhaften Mai'schen Edition anzumerken. Die Lesarten des Alexandrinischen und des codex Ephraemi rescriptus, der übrigens nur einzelne Theile des Buches enthält, sind aus Tischendorfs Ausgabe, welcher in der 3. A. des griech. A. T. auch aus dem vom Kloster des Berges Sinai mitgebrachten sehr alten codex Sinaiticus einstweilen VII, 1—16 unseres Buches, hier ebenfalls kritisch berücksichtigt, veröffentlicht hat. Im Ganzen sind sechs griechische Uncialhandschriften benützt, unter diesen bietet die Vatikanische (II) den besten, und mit ergänzender Beiziehung des Alex. und Ephräm'schen Coder wohl beinahe den vollständigen ursprünglichen Text. — Obgleich die sehr häufigen Citationen aus dem Buch der Weisheit ein eifriges Studium desselben seitens der griechischen Väter beweisen, so hat sich doch kein alter griechischer Commentar erhalten. Die ausgehobenen Stellen sind von jenen meist ungetreu aus dem Gedächtniß wiedergegeben worden. Das hievon für den Text

Brauchbare hat der Verf. zu Anfang jedes cap. zusammengestellt.

Die lateinische Uebersetzung des Buches, die Itala, welche in die Vulgata aufgenommen ist, ist von großer Treue und Genauigkeit, allein der Text der Clementinischen Ausgabe vielfach fehlerhaft, somit nicht unmittelbar zur Emendirung des griechischen Textes zu gebrauchen. Der Verf. widmet daher auch dem lateinischen Text der Itala seine kritische Sorgfalt und zieht verschiedene bewährte Handschriften zu Rathe. Den aus lateinischen Kirchenschriftstellern zusammengetragenen Apparat citirter Stellen des Buchs konnte er aus Sabatier entnehmen und hatte dazu fast nur noch das von Card. Mai im I. Bd. der Nova Bibl. Patrum herausgegebene Speculum S. August. zu berücksichtigen. Hieronymus hat weder das ganze Buch der Weisheit übersetzt, noch die alte Uebersetzung desselben verbessert; der Verf. versteht richtig mit frühern die Worte des Kirchenvaters in seiner Vorrede zu den BB. Salomo's: (in Bezug auf dieses Buch) calamo se temperasse, dahin, er habe dasselbe gar nicht behandelt, und nicht mit Grimm von einer nur auf wenige Stellen beschränkten Emendation. Dennoch citirt Hier. das B. der Weisheit nicht nach der Itala, sondern übersetzt die betr. Stellen selbst; sie weichen daher nicht selten beträchtlich von der Itala ab, wie aus den S. 8 f. angeführten Stellen deutlich ist. Aus den verschiedenen Lesarten der lateinischen Handschriften und Schriftsteller ergibt sich dem Verf., daß zwar nur eine vorhieronymianische lat. Uebersetzung in der Kirche gebraucht, diese jedoch allmälig zu verschiedenen Recensionen ausgebildet wurde. Von andern alten Versionen fand H. Reusch die armenische, welche im 5. Jahrh. genau nach dem griechischen Text angefertigt wurde, sehr brauchbar, da die Gestalt des ihr zu Grund liegenden griechischen Originals leicht zu erkennen ist; ihr steht an kritischem Werth näher die arabische, entfernter die syrische Uebersetzung.

Himpel.

III.

Urkunden.

Decretum S. Inquisitionis.

A Sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis Congregatione postulatum est, utrum sequentes propositiones tuto tradi possint.

Propositio I.

Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale.

Propositio II.

Esse illud, quod in omnibus et sine quod nihil intelligimus, est esse divinum.

Propositio III.

Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.

Propositio IV.

Congenita Dei tamquam entis simpliciter notitia omnem *aliam* cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

Propositio V.

Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tamquam ens simpliciter intelligitur.

Propositio VI.

Res creatae sunt in Deo tamquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.

Propositio VII.

Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult, tamquam distinctum a determinata creatura, homine v. g., creaturam producit.

Fer. IV. die 18. Septembris 1861.

In Congregatione Generali habita in Conventu s. M. sup. Minervam coram Eminentissimis et Reverendissimis DD. S. R. E. Cardinalibus contra haereticam pravitatem in tota Republica Christiana Inquisitoribus Generalibus, iidem Eminentissimi et Reverendissimi DD. praehabito voto DD. Consultorum omnibus et singulis propositionibus superius enunciatis mature perpensis proposito dubio responderunt — Negative —.

Angelus Argenti S. R. et U. J. Notarius.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Vierundvierzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1862.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Kaiser Friedrich Barbarossa und Papst Alexander III. versöhnen sich zu Venedig im Jahre 1177.

(Zur Berichtigung von Pertz, Legum T. II. p. 147 und 151.)

Von Prof. Dr. Hefele.

Wie alle ihre großen Vorfahrer auf dem deutsch-römischen Kaiserthrone waren auch die Hohenstaufen von der Idee des Dominium mundi erfüllt, aber sie faßten sie im einseitig cäsareopapistischen Sinne, wornach nicht nur alles weltliche, sondern auch alles kirchliche Leben dem Kaiser unterworfen sein müsse. Die ersten Klänge dieses falschen Princips ertönten schon unter den Ottonen und Saliern, aber mit Consequenz und Continuität wurde es erst von den Hohenstaufen verfolgt und machte sie zu natürlichen Gegnern sowohl der päpstlichen Kirchenhoheit als der lombardischen Städtefreiheit. Um beide zu stürzen,

zog Kaiser Friedrich Barbarossa im Herbste 1174 zum fünften Mal über die Alpen. Turin und andere Städte schlossen sich ihm freiwillig an, wieder andere wurden rasch überwältigt und für ihr bisheriges Verhalten bestraft, und schon Ende Octobers 1174 stand der Kaiser vor Alessandria, dessen Eroberung ihm als Ehrensache besonders am Herzen lag. Aber vom lombardischen Bunde unterstützt und durch eigene Begeisterung gehoben, leistete die Stadt, unerachtet ihre Festungswerke noch nicht ausgebaut waren, so heroischen Widerstand, daß der Kaiser um Ostern 1175 die Belagerung wieder aufhob und Friedensunterhandlungen theils mit dem Papste, theils mit den Lombarden zu eröffnen für gut fand. Wir besitzen noch jetzt zwei Urkunden, welche sich auf diese Verhandlungen mit den Lombarden beziehen. Die erste enthält zwei einleitende am 16. und 17. April 1175 geschlossene Verträge der beiderseitigen Deputirten, des Inhalts: 1. von beiden Theilen sollen je drei Bevollmächtigte zusammentreten, um auf Grundlage der Briefe, welche sowohl der Kaiser als die Häupter der Lombarden an die Consuln von Cremona (als Friedensvermittler) gerichtet haben, einen Friedensvertrag zwischen dem Kaiser und seiner Partei einerseits und den Lombarden und ihrer Partei andererseits bis Mitte Mai's zu entwerfen; 2. mit der Stadt Alessandria aber sei vom Kaiser ein Waffenstillstand bis Mitte Juni's geschlossen [1]).

Schon bei diesen Verhandlungen stand kaiserlicher Seits der Erzbischof Philipp von Cöln, Graf von Heinsberg (Nachfolger des Rainald von Dassel) oben an, neben Christian von Mainz der tüchtigste Diplomat und General

---

1) Pertz, Legum T. II. p. 148 seqq.

der kaiserlichen Partei [1]). Ueberdieß war der Kaiser selbst bei Abschließung dieser einleitenden Verträge (bei Pavia) ganz in der Nähe gewesen, und so erklärt sich, wie in dem zweiten Theile der ersten Urkunde gesagt werden konnte: „die drei (Tags zuvor) in Antrag gebrachten Bevollmächtigten jeder Partei seien theilweise schon ernannt." Dieselben traten auch sogleich (nur einer fehlte noch) zu einer Berathung zusammen, und was Pertz (l. c. p. 151 seqq.) unter dem Titel Conventio praevia mittheilt, ist nichts Anderes, als der Friedensentwurf, den jetzt die lombardischen Collocutoren vorlegten, und worin sie natürlich auch den Papst in das Friedenswerk hineinzuziehen suchten. Am Schlusse dieser zweiten Urkunde treffen wir die Notiz: „die kaiserlichen Bevollmächtigten, Erzbischof Philipp von Cöln, Gualfred von Plozasca und Rainer de St. Nazario, und ebenso zwei Bevollmächtigte der Lombarden, Albert von Gambara aus Brescia und Gerard Pistus aus Mailand schwuren, nach den Weisungen, die sie vom Kaiser oder dem Lombardenbunde erhalten würden, an diesem Entwurfe zu bessern, hinzuzufügen oder wegzunehmen, nach bestem Wissen und in aller Ehrlichkeit, damit bis Mitte Mai's oder bis zu einem spätern beiden Theilen genehmen Termin der Friede zu Stande komme. Dieß müsse auch der dritte lombardische Deputirte, welchen Verona zu stellen habe, beschwören" [2]). Allein alle diese Verhandlungen führten zu keinem Ziele, weil der Kaiser von den

1) Vgl. Keussen, de Philippo Heinsbergensi etc. Crefeld 1856.

2) Pertz (Leg. T. II. p. 151) schrieb, durch Muratori (Antiquit. T. IV. p. 278) verleitet, dieser Urkunde das Datum 22. Juli 1177 bei, und stellte sie somit zu den Akten des Venetianer Friedens.

Lombarden einen Abfall vom Papste, und ebenso von letzterem Treulosigkeit gegen die Lombarden verlangte [1]). Vielleicht hatte er auch nur Zeit gewinnen wollen, um sich durch neue Zuzüge aus Deutschland zu verstärken, was um so nöthiger schien, als ihn jetzt Herzog Heinrich der Löwe trotz der dringendsten und demüthigsten Bitten verließ [2]). Als endlich im Frühjahr 1176 neue Truppen aus Deutschland kamen, wagte der Kaiser am 29. Mai 1176 die Schlacht von Legnano (bei Mailand), die so unglücklich für ihn ausfiel, daß er seinen Kanzler, den Erzbischof Christian von Mainz, sammt dem Erzbischof Wichmann von Magdeburg und dem Bischof Conrad von Worms an den Papst nach Anagni schickte, um Frieden anzubieten. Sie trafen am 21. October daselbst ein, wurden freundlich empfangen und verlangten geheime Besprechungen, damit kein Bösgesinnter das Friedenswerk störe. Die Verhandlungen dauerten 14 Tage, und waren besonders wegen der Restitution derjenigen Bi-

---

Er übersah a) den engen Zusammenhang dieser Urkunde mit der vorangegangenen vom 16. und 17. April 1175, wornach auch sie vor Mitte Mai's 1175, und zwar gerade von jenen Bevollmächtigten (drei von jeder Partei) ausgestellt worden sein muß, deren Wahl am 16. April 1175 beschlossen wurde. Zudem wurde b) übersehen, daß der Friede von Venedig keine so detaillirten Bestimmungen aufstellte, wie unsere Urkunde sie enthält, auch c) nicht eine pax, sondern nur eine treuga war, und daß d) die vita Alexandri III (bei Baron. 1175, 6) als Vermittler des Vertrags vom J. 1175 vollständig dieselben Personen bezeichnet, welche auch unsere Urkunde nennt.

1) Die Lombarden behaupteten dieß bei den Friedensverhandlungen zu Venedig. Baron. 1177, 51. Muratori, rerum ital. Script. T. VII. p. 223.

2) Vgl. dagegen Luden, Gesch. des teutschen Volks, Bd. XI. S. 339 ff.

schöfe ꝛc. schwierig, die am Schisma theilgenommen hatten. Doch gelangte man zu einer vollständigen Concordie über die Artikel, die das Verhältniß von Staat und Kirche betrafen. Aber Alexander beharrte darauf, daß auch seine Verbündeten, die Lombarden und der König von Sicilien, in den Frieden aufgenommen werden müßten, weßhalb ein definitiver Abschluß nicht ohne Verhandlung des Kaisers auch mit diesen möglich sei. Damit die Sache leichter gehe, bot der Papst seine guten Dienste dazu an und erklärte sich bereit, trotz seines Alters persönlich nach Oberitalien zu kommen [1]). In drei noch vorhandenen gleichzeitigen Briefen protestirt er gegen die Sage, als habe er mit Kaiser Friedrich einen Specialfrieden geschlossen (ohne Rücksicht auf seine Verbündeten) und beschuldigt den Kaiser, solche Gerüchte verbreitet zu haben [2]).

Pagi theilte aus dem Originalexemplar des vatikanischen Archivs die Promissio mit, worin die kaiserlichen Gesandten zu Anagni die von ihnen versprochenen Punkte specificirten: „der Kaiser werde Alexander als den wahren Papst anerkennen, mit ihm und der römischen Kirche Friede halten, ihm die Präfektur Roms (das Recht, den Stadtpräfekten zu ernennen) und die Mathilde'schen Güter zurückgeben, sie selbst aber würden den Kaiser veranlassen, daß er alle Regalien des hl. Petrus, die er besitze oder Andern verliehen habe, restituire oder für ihre Restitution sorge. Ueber-

1) Vita Alexandri III. bei Baron. 1176, 18–20. Migne, T. 200. p. 46 seq. und Romualdi Salernit. Chron. bei Muratori, rerum ital. script. T. VII. p. 215, und Chron. Fossae novae, ibid. p. 874.

2) Migne, T. 200. p. 1081. 1086. 1109. Jaffé, Regesta Pontif. Nr. 8444. 8449. 8480.

haupt solle alles, was in der hierüber abgefaßten Urkunde enthalten, vom Kaiser genau vollzogen werden, sobald der allgemeine Friede, auch mit den Lombarden und dem König von Sicilien zu Stande gekommen sei. Schließlich gewähre der Kaiser dem Papste und seinen Begleitern volle Sicherheit zur Reise nach Venedig oder Ravenna oder an einen andern beliebigen Ort, und ebenso volle Sicherheit der Rückkehr, möge das Friedenswerk gelingen oder nicht[1]).

Die in dieser Promissio erwähnte Urkunde des Vertrags von Anagni glaubte Pertz nach dem Vorgange Anderer in dem Aktenstücke erblicken zu sollen, das er l. c. p. 147 unter dem Titel Conditiones pacis mitgetheilt hat[2]). Es ist nun allerdings zweifellos, daß dies Document auch die zu Anagni stipulirten Punkte in sich schließt; allein es geht zugleich sichtlich über dieselben hinaus und enthält schon die Friedensbestimmungen rücksichtlich der Lombarden und des Königs von Sicilien, worüber man doch erst im Juli des folgenden Jahres sich verständigte. Wir werden darum auf diese Urkunde später, an ihrem Orte, wieder zurückkommen.

Nachdem der Papst sowohl den Kaiser als auch die Lombarden und den König von Sicilien zu den Friedensverhandlungen eingeladen hatte, trat er um Neujahr 1177 die Reise nach Venedig an, wo er am 24. März seinen feierlichen Einzug hielt und im Patriarchalpalaste Wohnung nahm. In seiner Begleitung kamen auch die zwei sicilischen Bevollmächtigten, Erzbischof Romuald von Salerno (dessen Chronik eine Hauptquelle für die Geschichte dieser

1) Pagi, 1076, 5 seqq. Pertz, Leg. T. II. p. 149.
2) Auch bei Mansi, T. XXII. p. 193.

Zeit ist) und Graf Roger von Andria, Großconnetable des Königreichs. — Unterdessen hatten die vorausgesandten päpstlichen Legaten sich sowohl mit dem Kaiser als den Lombarden dahin verständigt, daß der Friedenscongreß in Bologna statthaben solle. Doch kaum war der Papst zu Venedig angekommen, so ließ ihm der Kaiser von seinem Hauptquartier Cesena aus melden, er möge doch einen andern Ort bezeichnen, weil sein Kanzler Christian von Mainz die Bologneser kürzlich bestraft habe und darum Anstand nehme, ihre Stadt zu betreten. Der Papst wollte Anfangs nicht darauf eingehen, gab aber endlich im Interesse des Friedens dahin nach, daß er wegen dieser Sache eine Zusammenkunft mit den Lombarden zu Ferrara veranstaltete, wo dann nach längerer Debatte Venedig als Congreßort gewählt wurde. Weil jedoch die Lombarden den Venetianern nicht völlig trauten (obgleich sie zum Bunde gehörten), und sie der Hinneigung zum Kaiser bezüchtigten, mußte der Doge und Magistrat schwören, daß der Kaiser während der Verhandlungen und ohne Zustimmung des Papstes ihre Stadt nicht betreten dürfe. Außerdem wurde in Ferrara eine Commission bestellt, um die Friedensbedingungen zu entwerfen, aus 7 Cardinälen, 7 deutschen Großen, 7 lombardischen Häuptlingen und den 2 Deputirten des Königs von Sicilien bestehend. Diese Commissäre sowohl als der Papst begaben sich jetzt nach Venedig, und die Friedensverhandlungen begannen in der Kapelle des Patriarchalpalastes daselbst (Mai 1177). Nach der Weisung des Papstes wurde die lombardische Frage als die schwierigste zuerst in Angriff genommen (natürlich, die Ausgleichung zwischen Kaiser und Papst war ja bereits punktirt). Die Verhandlungen zwischen dem kaiser-

lichen Kanzler Christian von Mainz und dem Mailänder Richter Gerard Pistus führten jedoch zu keinem Ziele, indem die Lombarden dem Kaiser nicht mehr Rechte einräumen wollten, als seine Vorfahren Heinrich V., Lothar und Conrad besessen hätten oder auch was in dem Vertragsentwurf vom J. 1175 (S. 366 f.) durch Vermittlung der Cremonesen stipulirt worden sei. Als der Papst bemerkte, daß man sich in solcher Weise unmöglich einigen könne, machte er den praktischen Vorschlag, man solle einstweilen statt eines förmlichen Friedens mit den Lombarden nur eine sechsjährige Treuga (Waffenruhe) schließen, welche den Status quo festhalte und wohl später zu einem vollen Vergleich führe. Mit dem König von Sicilien aber möge mindestens ein fünfzehnjähriger Friede eingegangen werden. Die kaiserlichen Gesandten, Christian von Mainz an der Spitze, eilten sofort zu ihrem Herrn nach Pomposa, zwischen Venedig und Ravenna, und setzten ihn von dem Vorschlag des Papstes in Kenntniß. Er zeigte sich sehr unwillig und entließ sie mit der Weisung, nicht darauf einzugehen. Aber kaum waren sie von seinem Hoflager abgereist, so sandte er drei andere Boten nach Venedig, seinen Unterkanzler Gottfried, den Bischof Pontius von Clermont und den Abt Hugo von Bonevalle, um ohne Vorwissen Christians von Mainz und seiner Collegen dem Papste zu melden, daß er auf die Treuga mit den Lombarden eingehen wolle, wenn der Papst rücksichtlich der Mathilde'schen Güter nicht auf dem Vertrag von Anagni (S. 369) beharre. Alexander war bereit, dem Kaiser diese Güter noch 15 Jahre zu belassen, während er die weitergehende Forderung, das Eigenthumsrecht davon auf's Neue untersuchen zu lassen, zurückwies; auch genehmigte er auf An-

trag des Kanzlers Christian, daß der Kaiser, um die Verhandlungen zu erleichtern, seinen Sitz näher bei Venedig in Chioggia nehme [1]. Kaum war er daselbst, so wollte ihn eine Partei der Venetianer dem geleisteten Eide zuwider in die Stadt führen, damit er die Friedensverhandlungen nach Gefallen lenken könne. Die lombardischen Deputirten reisten darum ab. Das Gleiche drohten die Gesandten des sicilischen Königs und vereitelten damit den treulosen Plan. Auch Kanzler Christian und seine Collegen sollen ihrem Herrn, der die Intriguen jener venetianischen Partei gebilligt oder gar gelenkt hatte, ernste Vorstellungen gemacht haben. Zu gleichem Zwecke hatte auch der Papst Cardinäle an ihn gesandt, und das Resultat der neuen Verhandlungen war, daß der Kaiser jetzt den von den Friedenscommissären bereits entworfenen provisorischen Vertrag annahm und ihn durch zwei seiner Räthe beschwören ließ, andererseits aber der Papst nunmehr die persönliche Anwesenheit des Kaisers in Venedig zugab, um die Sache vollends zum Abschluß zu bringen [2]. Sowohl der Kaiser als der Papst schrieben nachmals das Verdienst, diese Vereinigung zu Stande gebracht zu haben, hauptsächlich dem Bischof von Clermont und dem Abte von Bonevalle zu [3].

---

1) Der Kanzler zeigte oder stellte sich bei dieser Gelegenheit ärgerlich über den Kaiser, der auch Andern (jenen drei besondern Gesandten) Vertrauen schenke.

2) Romualdi Salern. Chron. bei Muratori, rer. ital. script. T. VII. p. 217—230, bei Baron. 1177, 41—66. Vgl. Vita Alexandri bei Migne, T. 200, p. 47—52. Mansi, T. XXII, p. 173 seqq. Harduin, T. VI. P. II. p. 1653 seqq.

3) Pertz, Leg. T. II. p. 153. 154.

Die ebenerwähnte provisorische Vertragsurkunde ist nun aber gerade diejenige, welche Pertz irrig den Conferenzen zu Anagni im J. 1176 zugeschrieben hat (S. 370). Sie umfaßt 28 Punkte: „1. Kaiser Friedrich anerkennt Alexandern als katholischen und allgemeinen Papst und wird ihm und seinen Nachfolgern die schuldige Ehrfurcht bezeugen. 2. Er wird mit Alexander und seinen Nachfolgern Frieden halten und 3. der römischen Kirche ihr Eigenthum zurückgeben. 4. Kaiser und Papst werden sich gegenseitig unterstützen, um die Rechte der Kirche und des Reichs zu wahren. 5. Was während des Schismas oder aus Veranlassung desselben oder ohne gehörigen Rechtsspruch den Geistlichen vom Kaiser oder seinen Anhängern genommen wurde, wird restituirt. 6. Die Kaiserin Beatrix und der junge König Heinrich anerkennen Alexandern als wahren Papst. 7. Kaiser Friedrich und sein Sohn König Heinrich werden mit König Wilhelm von Sicilien 15 Jahre lang Frieden halten, wie es die Friedensvermittler bestimmt haben (hieraus, sowie aus Nr. 8 und 26—28 erhellt deutlich, daß diese Urkunde unmöglich den Conferenzen von Anagni angehöre, wie Pertz meinte, s. oben S. 370; damals wurde ja über die Lombarden und den König von Sicilien gar nicht unterhandelt, und der Vorschlag eines 15jährigen Friedens mit Sicilien und einer sechsjährigen Treuga mit den Lombarden erst später vom Papste gemacht, s. S. 372). 8. Ebenso werden sie mit dem Kaiser von Constantinopel und den übrigen Helfern der römischen Kirche Frieden halten. 9. Zur Erledigung der Streitigkeiten, die schon vor Hadrian IV. zwischen Kirche und Kaiserthum bestanden, werden beide Parteien Schiedsrichter bestellen. 10. Der Kanzler Christian wird vom Papste

als Erzbischof von Mainz und Philipp als Erzbischof von Cöln bestätigt (S. 366). 11. Das erste in Deutschland in Erledigung kommende Erzbisthum soll Conrad (von Wittelsbach) erhalten [1]. 12. Derjenige, der sich Calixt nennt (der Gegenpapst Abt Johann von Struma) erhält eine Abtei; seine sogenannten Cardinäle bekommen wieder ihre frühern Stellen. 13. Der intrudirte Bischof Gero von Halberstadt wird abgesetzt und Ulrich restituirt. 14. Alle Beneficienverleihungen 2c., welche Gero oder ein anderer Intrudirter vornahm, sind ungültig. 15. Die Beförderung des Bischofs von Brandenburg auf das Erzbisthum Bremen soll noch näher untersucht werden. 16. Der Kirche von Salzburg wird Alles zurückgegeben, was ihr während des Schismas genommen wurde. 17. Alle Geistlichen in Italien und überhaupt außerhalb des deutschen Reichs (die bisher schismatisch waren) werden dem Urtheil des

---

1) Conrad von Wittelsbach, ein Bruder Otto's von Wittelsbach, der nach dem Sturze Heinrichs des Löwen das Herzogthum Bayern erhielt, war zum Erzbischof von Mainz erwählt, aber vom Kaiser vertrieben worden. Der Papst hatte ihn zum Cardinalbischof von Sabina gemacht, während der Kaiser den Grafen Christian von Buch auf den Mainzer Stuhl setzte. Jetzt bei Abschluß des Venetianer Friedens erhob Conrad wieder Ansprüche auf Mainz, aber der Papst konnte ihm nicht willfahren und den Kanzler Christian nicht verdrängen, weil sonst der Friede gar nicht zu Stande gekommen wäre. Man wählte darum das oben erwähnte Expediens. Conrad resignirte auf den Stuhl von Mainz, wurde aber schon am 9. August j. J. auf den von Salzburg erhoben, indem dessen bisheriger Inhaber Adelbert, Sohn des böhmischen Königs, wegen der Klagen, die gegen seine Wahl und seine Person vorlagen, in die Hände des Papstes resignirte. **Mansi**, l. c. p. 191 sqq. **Romuald. Salern.** l. c. p. 234 sqq. Vgl. die Monographie: „Der Cardinal und Erzbischof von Mainz Conrad I., Pfalzgraf von Scheyern-Wittelsbach. München 1860. S. 70 ff.

Papstes überlassen, doch wird er darauf achten, wenn der Kaiser für etwa 10—12 Personen Fürbitte einlegt. 18. Gardisonius wird auf den Stuhl von Mantua restituirt, der gegenwärtige Inhaber desselben aber nach Trient versetzt. 19. Der Erzbischof von Savo erhält das Archipresbyterat ꝛc. wieder, das er vor dem Schisma besaß. 20. Alle von Katholiken Ordinirte im deutschen Reiche werden in ihre Ordines restituirt. 21. Ueber die Bischöfe von Straßburg und Basel, die von dem Gegenpapst Paschalis III. ordinirt wurden, soll ein Schiedsgericht Anträge an den Papst und Kaiser stellen. 22. Die Gemahlin des Kaisers wird als Kaiserin anerkannt und gekrönt werden, ebenso ihr Sohn Heinrich als römischer König. 23. Der Papst und die Cardinäle werden mit dem Kaiser, seiner Gemahlin, seinem Sohne und allen seinen Anhängern Frieden halten. 24. Der Papst wird schleunigst eine Synode berufen und jede Verletzung dieses Friedens mit Excommunication bedrohen. Das Gleiche soll auch auf einer allgemeinen Synode geschehen. 25. Viele Adeliche Roms und viele Capitane der Campagna sollen diesen Frieden bekräftigen. 26. Der Kaiser wird sammt seinen Fürsten den Frieden mit der Kirche, ebenso den 15jährigen Frieden mit dem König von Sicilien und den sechsjährigen Waffenstillstand (induciae) mit den Lombarden beschwören, auch dafür sorgen, daß die auf seiner Seite stehenden Lombarden die Waffenstillstandsurkunde bekräftigen. 27. Auch sein Sohn, König Heinrich, wird sammt seinen Fürsten diese Friedensverträge bekräftigen und unterschreiben. 28. Sollte auch der Papst, was Gott verhüte, vor dem förmlichen Abschluß des Friedens sterben, so wird doch der Kaiser ꝛc.

diesen Vertrag genau vollziehen; das Gleiche wird der Papst thun, falls der Kaiser stürbe [1]).

Natürlich war über die Treuga mit den Lombarden, als dem schwierigsten Theile des ganzen Geschäftes, noch Genaueres zwischen den Friedenscommissarien verabredet und jetzt dem Kaiser vorgelegt worden. Wir besitzen auch diese Urkunde noch. Es werden darin alle oberitalischen Städte und Herren, die es mit dem Kaiser hielten, und ebenso alle Mitglieder des lombärdischen Bundes speciell aufgeführt, mit dem Anfügen, es sei zwischen ihnen eine Treuga verabredet worden, die vom nächsten 1. August an sechs Jahre lang dauern und in folgender Weise bekräftigt werden solle. Der Kaiser werde diese Treuga durch einen Stellvertreter beschwören, sein Sohn Heinrich dagegen und alle anwesenden deutschen und oberitalischen Großen und alle Städtebevollmächtigte seiner Partei würden den Eid darauf persönlich leisten. Das Gleiche solle auch von den Consuln des lombardischen Bundes geschehen. Sechs Jahre lang dürfe sofort kein Theil Personen und Sachen des andern beschädigen, und ein aus Bevollmächtigten beider Parteien zusammengesetztes Gericht habe über die Durchführung der Treuga zu wachen. Wer sie verletze, solle bestraft werden (Details darüber). Innerhalb dieser sechs Jahre werde der Kaiser keinen Cleriker oder Laien, der zum lombardischen Bund gehöre, zum Eid der Treue zwingen oder ihn wegen Nichtleistung von Dienst 2c. bestrafen. Endlich werde kein Angehöriger des Bundes wegen des Vergangenen vor Gericht gestellt werden [2]).

1) **Pertz**, Leg. T. II. p. 147 sqq.; auch bei **Mansi**, l. c. p. 193 sqq.

2) **Pertz**, Leg. T. II. p. 155.

Diese Urkunde ist sichtlich nur eine nähere Exposition der Nr. 26 des allgemeinen Friedensinstruments; rücksichtlich des Vertrags mit dem sicilischen König aber begnügte man sich vorderhand mit der dortigen Nr. 7 und mit mündlichen Erörterungen. Eine nähere Präcisirung erfolgte erst später.

Im Namen des Kaisers (auf seine Seele) schwuren sofort der Graf Dedo und der kaiserliche Kämmerer Sigilboth in Anwesenheit des Papstes, daß ihr Herr nach seiner Ankunft in Venedig die von den Friedenscommissären entworfenen Verträge mit der Kirche, dem König von Sicilien und den Lombarden treu festhalten und auch seine Fürsten darauf beeidigen werde [1]).

Jetzt gestattete der Papst dem Dogen und der Bürgerschaft Venedigs, den Kaiser feierlich in ihre Stadt einzuführen. Er kam am 23. Juli 1177 im Kloster S. Nicolo il Lido in der Nähe der Stadt an, wo er übernachtete. Gleich in der Frühe des andern Tages (Sonntag den 24. Juli) schickte der Papst sechs Cardinäle an ihn ab, um von ihm und seinen Fürsten die Obedienzerklärung entgegenzunehmen und sie darauf vom Banne zu absolviren. Nachdem dieß geschehen, begann der feierliche Einzug in

---

1) Pertz, l. c. p. 153. Mansi, l. c. p. 177 und 181. Harduin, l. c. p. 1657. Migne, T. 200. p. 52. Romuald von Salerno gibt irrig an, Graf Heinrich von Diessa habe im Namen des Kaisers diesen Eid geleistet. Er verwechselte ihn mit einem späteren zu Venedig. In der Schrift: „Der Cardinal und Erzbischof von Mainz Conrad I.“ ꝛc. S. 65, findet sich unter Berufung auf Baronius die Angabe, der Papst selbst habe die Friedensurkunde unterzeichnet; allein Baronius spricht in der fraglichen Stelle (1177, 21) von einer ganz andern Urkunde des Papstes, zu Gunsten des Klosters Maria in Organo zu Verona.

die Stadt. An der Thüre der St. Markuskirche stand der Papst mit Gefolge. Der Kaiser leistete ihm den üblichen Fußkuß und empfing dafür von ihm den Segen und Friedenskuß unter den feierlichen Tönen des Te Deum laudamus, das seine deutschen Begleiter angestimmt hatten. Dem Wunsche des Kaisers gemäß celebrirte der Papst am folgenden Tage, dem Feste des hl. Jakobus, die hl. Messe. Wie ein Ostiarius geleitete ihn der Kaiser, die Volksmenge zertheilend, bis zum Altare. Nach dem Evangelium hielt der Papst eine Anrede, welche der Patriarch von Aquileja sogleich ins Deutsche übertrug. Nach dem Credo opferten der Kaiser und seine Begleiter, auch leistete jener nach Beendigung des Gottesdienstes dem Papste die bekannte Ehrenbezugung des Steigbügelhaltens [1]). Die Annales Pegavienses oder Bosovienses lassen den Papst an diesem Tage (25. Juli) auch eine Synode halten, worin er alle hartnäckigen Schismatiker anathematisirt, den Kanzler Christian als Erzbischof von Mainz bestätigt, Conrad von Wittelsbach auf den Stuhl von Salzburg versetzt und Ulrich von Halberstadt restituirt habe [2]); allein schon die Bemerkung, dieß Concil habe 14 Tage gedauert, weist darauf hin, daß die fraglichen Annalen den ganzen Hergang in Venedig am Ende Julis und Anfange Augusts als Synode bezeichnen.

Der solenne Friedenschluß hatte am 1. August 1177 im Patriarchalpalaste zu Venedig statt. Den Vorsitz führte der Papst selbst auf einem erhöhten Stuhle. Ihm zur

1) Romuald. Salern. l. c. p. 231 sq. Mansi, l. c. p. 177 sq. Harduin, l. c. p. 1658. Vgl. die Vita Alexandri bei Migne, T. 200. p. 52 sq. und bei Baron. 1177, 21 sq.

2) Pertz, Monum. T. XVI. p. 261. Jaffé, l. c. p. 773.

Rechten, etwas tiefer, saß der Kaiser, zur Linken der Erzbischof von Salerno als Repräsentant des sicilischen Königs. Unter und hinter ihnen hatten die Cardinäle und Bischöfe rc. ihre Plätze. Der Papst eröffnete die Feierlichkeit mit einer Rede, um seine Freude über die Wiedervereinigung des Kaisers mit der Kirche auszusprechen und öffentlich zu erklären, daß er jetzt den Kaiser als seinen theuersten Sohn umarme rc. Darauf erwiederte der Kaiser in deutscher Sprache (Kanzler Christian übersetzte es sogleich ins Lateinische): „Die kaiserliche Würde habe ihn leider nicht vor Irrthum geschützt. Durch Andere mißleitet habe er die Kirche, in der Meinung, sie zu vertheidigen, empfindlich beschädigt und eine Spaltung veranlaßt; aber er kehre jetzt in den Schooß der Kirche zurück und wolle den Herrn Alexander als katholischen Papst und Vater anerkennen und ehren. Wie verabredet, schließe er jetzt Frieden mit der Kirche, mit dem König von Sicilien und mit den Lombarden." Allgemeiner Beifallsruf ertönte; nachdem es aber wieder stille geworden war, ließ der Kaiser das Evangelienbuch sammt Reliquien und einem Kreuzpartikel herbeibringen und durch den Grafen Heinrich von Diessa in seinem Namen schwören, daß er den Frieden zwischen Kirche und Kaiserthum, ebenso den 15jährigen Frieden mit dem König von Sicilien und die sechsjährige Treuga mit den Lombarden treu und ehrlich festhalten wolle, so wie die Friedensvermittler es verabredet und niedergeschrieben hätten. Auch sein Sohn Heinrich solle dieß beschwören. Außerdem leisteten noch 10 (12) geistliche und weltliche Große aus dem Gefolge des Kaisers den Eid auf den dreifachen Friedensvertrag. Darauf betheuerten die zwei Stellvertreter des sicilischen Königs, daß auch ihr Herr den

geschlossenen Frieden, sobald er Nachricht davon erhalten, durch einen Stellvertreter seiner eigenen Person und durch zehn seiner Fürsten beschwören lassen werde. Die Deputirten der Lombarden endlich schwuren, daß sie die sechsjährige Treuga mit dem Kaiser nicht nur selbst genau beobachten würden, sondern daß auch alle Consuln und Edeln der verbündeten Städte darauf beeidigt werden sollten [1]).

Diese Eide bezogen sich natürlich sowohl auf das allgemeine Friedensinstrument als auch auf die detaillirtere Urkunde über die Treuga mit den Lombarden (S. 376), welche ebenfalls von dem Grafen Heinrich von Diessa (als Stellvertreter des Kaisers) und von sechs weitern Großen beschworen wurde [2]).

Einige Tage später stellte der Kaiser auf Bitte der sicilischen Gesandten auch eine schriftliche Urkunde über den mit ihrem Herrn geschlossenen Frieden aus [3]); am 24. August aber feierte der Papst in der St. Markuskirche mit deutschen und italienischen Prälaten in Anwesenheit des Kaisers die verabredete erste Synode, um auch kirchlicher Seits den geschlossenen dreifachen Frieden zu bekräftigen und Jeden, der ihn verletze, mit Excommunication zu bedrohen. Zugleich wurden die hartnäckigen Anhänger des Schismas, bis sie satisfacirten, mit dem Anatheme belegt, während Alle, die jetzt herbeikamen, um Versöhnung nachzu-

1) Romuald. Salern. l. c. p. 234. Vita Alex. bei Baron. 1177, 27. Mansi, l. c. p. 182. Harduin, l. c. p. 1662. Pertz, Leg. T. II. p. 157.

2) Pertz, Leg. T. II. p. 156.

3) Romuald. Salern. l. c. p. 236 sq. Pertz, Leg. T. II. p. 157 sqq. Baron. 1177, 77 sqq.

suchen (und sehr Viele thaten dieß), zu Gnaden aufgenommen wurden [1]).

Wie sehr Papst Alexander III. über den Frieden von Venedig erfreut war, beweisen die Briefe, worin er nach den verschiedensten Seiten hin das glückliche Ereigniß verkündete [2]).

Auch der Kaiser bestätigte vor seiner Abreise aus Venedig nochmals am 17. September den mit der Kirche geschlossenen Frieden, und eine ähnliche Bekräftigung erfolgte auch von Seite jener Fürsten, die in seinem Auftrag die Friedensurkunden unterzeichnet hatten [3]). Außerdem beauftragte er seinen Kanzler Christian von Mainz, dafür zu sorgen, daß dem päpstlichen Stuhle alle seine Besitzungen und Regalien zurückgestellt würden; nur rücksichtlich der Mathilde'schen Güter und der Herrschaft Bertinorum sollte zuvor eine Commission von kaiserlichen und päpstlichen Bevollmächtigten über das Eigenthumsrecht entscheiden. Und der Papst ging darauf ein, unerachtet er das gleiche Ansinnen vor Kurzem zurückgewiesen hatte (S. 372, vielleicht damals mit dem geheimen Versprechen späterer Nachgiebigkeit). Sofort reiste der Kaiser nach Ravenna und Cesena, später über Genua nach Arles, wo er sich als König von Arelate krönen ließ (30. Juli 1178), und kam im Herbst 1178 nach Deutschland zurück. Der Papst aber hatte

---

1) Vita Alex. bei Migne, T. 200. p. 54. bei Baron. 1177, 28. 29. Romuald. Salern. l. c. p. 239. bei Baron. 1177, 81. Mansi, l. c. p. 182. 183. Harduin, l. c. p. 1662 sq. Pertz, l. c. p. 160.

2) Jaffé, l. c. p. 773 sq.

3) Mansi, l. c. p. 183 sq. Harduin, l. c. p. 1663 sq. Pertz, Leg. T. II. p. 160.

Venedig um die Mitte September 1177 verlassen und wieder in Anagni und Fraskati gewohnt, bis er auf wiederholte Einladung der Römer, und nachdem sie für die Zukunft gehörige Bürgschaft der Treue gegeben, im März 1178 nach Rom zurückkehrte, um die in Nr. 24 des allgemeinen Friedensinstruments stipulirte ökumenische Synode behufs neuer Bekräftigung des Friedens von Venedig abzuhalten.

2.

Die Apologie des Melito von Sardes.

Von Domcapitular Dr. Welte.

Die vielen Schriften des Melito von Sardes, des berühmten Bischofs und Apologeten im zweiten christlichen Jahrhundert, sind bekanntlich fast insgesammt und völlig verloren gegangen, und man hat bis auf die neueste Zeit nur einzelne wenige Bruchstücke davon gekannt, welche von alten Kirchenschriftstellern, wie namentlich von Eusebius in seiner Kirchengeschichte, gelegenheitlich mitgetheilt worden sind. Erst vor ungefähr zwei Decennien hat ein gelehrter Engländer, Heinrich Tattam, in einem Kloster der nitrischen Wüste in Aegypten alte syrische Handschriften erworben, in deren einer unter Anderem auch eine an den Kaiser Antoninus gerichtete Apologie des Christenthums von Melito von Sardes und einige Bruchstücke aus andern Schriften desselben sich fanden. Diese Handschrift kam, wie die übrigen von Tattam erworbenen, in das brittische Museum, wo der berühmte William Cureton, Canonicus zu Westminster, gegenwärtig der einzige bedeutende Vertreter der syrischen Literatur in Großbritannien, jene Schriftstücke von

Melito von Sardes entdeckte und sich sogleich entschloß, dieselben zu veröffentlichen. Er ließ den syrischen Text, zugleich mit andern alten syrischen Documenten, die sich in demselben Codex fanden, abdrucken, und begleitete ihn mit einer englischen Uebersetzung und zahlreichen Erläuterungen unter dem Titel: Spicilegium Syriacum: containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara bar Serapion. Now first edited, with an English translation and notes, by the Rev. William Cureton, M. A. F. R. S. chaplain in ordinary to the Queen, Rector of st. Margaret's, and Canon of Westminster. London 1855. Der syrische Text wurde schon im Jahr 1847 gedruckt, die Veröffentlichung aber durch anderweitige Arbeiten Cureton's bis zum Jahr 1855 hinausgeschoben. In der Zwischenzeit hat ein junger Orientalist, Ernest Renan, Gelegenheit gefunden, die nemliche Handschrift im brittischen Museum durchzusehen, und in der Meinung, er sei der erste, der die genannten schriftlichen Ueberreste von Melito entdeckte, von dem glücklichen Funde im Journal Asiatique öffentlich Nachricht gegeben und nachher den syrischen Text, jedoch unter Zustimmung Curetons, mit einer lateinischen Uebersetzung in das Spicilegium Solesmense einrücken lassen. Obwohl es nun nicht Sitte der Quartalschrift ist, Uebersetzungen aufzunehmen, so glaubte sie doch, da weder vom Spicilegium Solesmense noch vom Curetonischen zu erwarten steht, daß sie bei uns zu großer Verbreitung gelangen werden, und eine deutsche Uebersetzung noch nicht zu existiren scheint, durch Darbietung einer solchen wenigstens Manchen ihrer Leser zu Gefallen handeln zu können. Abgesehen davon, daß die Apologie manche sonst nicht vorkommende Ansichten und Angaben über den Ursprung des Polytheismus und

Götzendienstes an verschiedenen Orten und Gegenden enthält, ist es immerhin interessant, zu sehen, wie ein so berühmter Bischof, wie Melito, einem römischen Kaiser gegenüber seine apologetische Aufgabe zu lösen sucht.

Vor Allem jedoch scheinen ein paar Bemerkungen über die Beschaffenheit des syrischen Manuscripts und die Aechtheit der Apologie am Platze zu sein.

Das Manuscript ist nach der Versicherung Cureton's am Anfang und Ende unvollständig, an verschiedenen Theilen hat es Verstümmelungen erfahren und einige Blätter haben starke Oelflecken, seine Entstehungszeit scheint das 6te oder 7te Jahrhundert unserer Zeitrechnung, sein Alter somit ein beträchtliches zu sein. Aus einer Handschrift von solcher Art ohne Beihülfe einer weitern und ohne sonstige Hülfsmittel der äußern Kritik einen durchaus correcten und fehlerfreien Text zu entnehmen, muß wohl seine Schwierigkeiten haben, wenn die Handschrift nicht von einem sehr geübten, gewandten und aufmerksamen Abschreiber herrührt. In letzterer Beziehung hat Hr. Cureton weniger Auskunft gegeben, als man wünschen möchte, dafür aber allerdings einen Text geliefert, der fast durchweg als fehlerfrei erscheint und nur an wenigen Stellen auf die Vermuthung führt, es möchte ein Versehen zu Grunde liegen. Auch die Correctur ist mit großer Sorgfalt ausgeführt und kaum der eine oder andere Druckfehler außer den wenigen am Schlusse des syrischen Textes ausdrücklich genannten »Errata« zu finden, wie p. ܟܐ l. 6: ܟܝܢܐ ܕ̇ܐ statt ܟܢ ܡܠܐ ܕܐ cf. p. ܟܗ; ib. l. 24: ܗܡܝܢ statt ܗܡܝܢ; p. ܟܘ l. 16: ܡܢܗ statt ܡܢܗ; p. 94: ܡܟܚܢ ܠܡܠܟܐ statt ܡܟܚܢ ܠܡܠܟܐ.

Die Hauptfrage ist nun, ob die Apologie wirklich von

Melito von Sardes herrühre. Schon die Ueberschrift könnte Zweifel erregen, sofern sie den Verfasser nicht als den Bischof Melito von Sardes, sondern ziemlich unbestimmt als den Philosophen Melito bezeichnet. Allein da die Apologie sich als das Werk eines durch Kenntnisse und Bildung sehr hervorragenden christlichen Gelehrten ausweist und von einem Melito dieser Art zur Zeit des Kaisers Antoninus, abgesehen von dem berühmten Bischof von Sardes, in alten Documenten nirgends die leiseste Spur vorkommt, so sind wir zu der Annahme genöthigt, daß die Ueberschrift eben diesen Bischof als Verfasser bezeichnen wolle. Es fragt sich sofort nur, ob er wirklich als solcher zu betrachten sei.

Hr. Cureton bejaht diese Frage mit aller Entschiedenheit und behauptet, daß in der Apologie nichts enthalten sei, was zu einem Zweifel gegen ihre Aechtheit und die Richtigkeit der Ueberschrift berechtigte, und sucht dann die von Bunsen dagegen vorgebrachten Gründe zu entkräften. Dieselben bestehen im Wesentlichen darin, daß 1) die Stellen, welche Eusebius in seiner Kirchengeschichte (IV. 26) aus der Apologie des Melito mittheile, in der vorliegenden syrischen nicht vorkommen, diese also nicht die Melitonische sein könne, und daß 2) die Schrift das Gepräge einer späteren Zeit und confusen Darstellung trage und namentlich eine sehr deutliche Anspielung auf den 2 Brief Petri enthalte, welcher den alten Kirchen unbekannt gewesen sei.

Dem erstern Einwande ist auch durch die Behauptung auszuweichen oder vorzubeugen gesucht worden, daß das fragliche syrische Schriftstück nur ein Fragment sei; und somit ohne Anstand als ein Theil derselben melitonischen Apologie sich ansehen lasse, aus welcher auch Eusebius

Stellen mittheile, wie z. B. Renan im Spicilegium Solesmense es ausdrücklich als ein Fragment bezeichnet. Allein Cureton ist wie Bunsen nicht dieser Ansicht, und dieselbe scheint auch wirklich nicht haltbar zu sein, denn der Anfang nimmt sich nicht so aus, als ob etwas Vorausgegangenes weggefallen wäre und der Schluß ist ein wirklicher Abschluß, der nichts Weiteres mehr erwarten läßt, im Verlaufe aber kommt keine Stelle vor, wo sich ein Ausfall oder eine Lücke bemerklich machte. Cureton behauptet daher, Melito habe zwei Apologien des Christenthums an den Kaiser Antoninus gerichtet, wie z. B. auch Justinus zwei solche verfaßt habe; die eine derselben, nämlich die hier in Frage stehende, sei dem Eusebius unbekannt geblieben, aus der andern ihm bekannt gewordenen habe er Stellen mitgetheilt. Hiefür beruft sich Cureton auf die Aussage des Eusebius selbst, daß er eben nur die zu seiner Kenntniß gekommenen Schriften Melito's aufzähle und damit andeute, daß ihm nicht alle bekannt geworden seien, und dann auf ein paar Stellen im Chronicon Paschale, welches beim Jahr 164—165 und wiederum beim Jahr 169 je eine an Kaiser Antoninus gerichtete Apologie Melito's erwähne, zum Beweise, daß Melito in Zeit von 5 Jahren zwei Apologien an den genannten Kaiser gerichtet habe. Dagegen könnte man zwar bemerken, daß aus jener Aussage des Eusebius sich augenfällig weiter nichts als die bloße Möglichkeit ergebe, daß außer der von ihm benützten Apologie des Melito auch noch eine andere nicht zu seiner Kenntniß gekommene existirt habe und daß das Chronicon Paschale als eine schwache Stütze für Cureton's Behauptung erscheine, weil es eine compilatorische nicht immer sorgfältige Zusammenstellung von Stücken aus ver-

schiedenen Schriftstellern sei, wobei nicht einmal einerlei Computation durchgeführt werde (vgl. Freiburger K. L. II. 527). In einer solchen Schrift können leichtlich an verschiedenen Stellen wiederholt Aussagen über einerlei Sache vorkommen, und wenn zum Jahr 164—165 unter mehreren Apologien auch eine von Melito von Sardes erwähnt werde und zum Jahr 169 dasselbe geschehe, so folge daraus noch nicht sicher, daß unter der letztgenannten eine andere gemeint sei als unter der zuerst erwähnten. Und so erhebe auch das Chronicon Paschale jene von Eusebius offen gelassene Möglichkeit der Abfassung zweier Apologien durch Melito noch nicht zur Wirklichkeit, sondern nur etwa zur Wahrscheinlichkeit. Allein wenn das genannte Chronikon auch nur diese Wahrscheinlichkeit gibt, so scheint doch im Zusammenhalt mit ihr die Ueberschrift zu der Annahme zu berechtigen, daß Melito zwei Apologien an Kaiser Antoninus gerichtet habe, und dann kann Bunsen's erster Einwand gegen die Aechtheit die Aussage der Ueberschrift nicht aus ihrem Rechte verdrängen.

Was sodann seinen zweiten Einwand betrifft, so ruht er hauptsächlich auf der Voraussetzung der Unächtheit des zweiten Briefes Petri, auf welchen gegen das Ende der Apologie eine ganz deutliche Anspielung vorkommt (2 Petri 3, 10. 12). Bunsen behauptet nun, daß die alten Kirchen diesen Brief nicht gekannt haben, seine Entstehung somit in eine verhältnißmäßig späte Zeit falle, und die Apologie, da sie diesen Brief als vorhanden voraussetze, nicht von Melito verfaßt sein könne, sondern aus späterer Zeit stammen müsse. Cureton erklärt bloß, daß er Bunsen's dießfallsige Ansicht nicht theile, und daher in der genannten Anspielung kein Zeichen späterer Entstehung er-

kenne. Daß er aber hierin Recht habe, ließe sich ohne große Mühe aus einer Reihe neutestamentlicher Einleitungen darthun. In Betreff der angeblich ungeordneten Darstellung bemerkt Cureton, daß ihm die Apologie bezüglich der Darstellung von den übrigen Apologien aus dem zweiten Jahrhundert nicht erheblich abzuweichen scheine. Wie dem auch sei, ein aufmerksamer Leser wird jedenfalls keine solche Unordnung in der Darstellung finden, die das Zeugniß der Ueberschrift zu entkräften im Stande wäre.

Mehr als das eben Berührte wird von Cureton zum Beweise der Aechtheit nicht beigebracht. Dieses aber ist, wie man sieht, nur eine Entkräftung zweier gegen die Richtigkeit der Ueberschrift gemachten Einwendungen, aber nicht ein förmlicher Beweis für die Aechtheit. Möglicher Weise könnten sich ja gegen dieselbe auch noch andere Gründe vorbringen lassen, die im Obigen ihre Erledigung nicht fänden, und positive Gründe hat Cureton ohnehin nicht beigebracht. Es ist daher eine kleine Uebertreibung, wenn in der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft gesagt wird, Cureton behaupte die Aechtheit der Apologie „mit siegreichen Gründen" (Bd. X. S. 545). Man könnte wohl auch versucht werden, den stylistischen Charakter gegen die Aechtheit gelten zu machen, sofern derselbe sich hier erheblich anders ausnimmt, als in den von Eusebius mitgetheilten Stellen aus Melito's Apologie; allein als ein entscheidender Beweis gegen Melito wird sich doch auch dieser nicht ansehen lassen. Denn die Schrift, aus welcher Eusebius Stellen mittheilt, ist, nach diesen Stellen selbst zu schließen, nicht eine eigentliche Apologie der christlichen Lehre, oder eine Widerlegung des heidnischen Polytheismus und Götzendienstes, wie die in Frage stehende

Apologie, sondern vielmehr eine zu Gunsten der Christen an den Kaiser gerichtete Schutz- und Bittschrift, daß den ungerechten Christenverfolgungen Einhalt gethan werden möge; sie wird auch in der That von Eusebius selbst nicht Apologie, sondern nur τὸ πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον genannt. Hieraus wird sich die Verschiedenheit der Darstellung ohne Zweifel befriedigend erklären lassen, sofern zugegeben werden muß, daß eine Bittschrift der vorberührten Art und eine Bekämpfung des heidnischen Polytheismus und Götzendienstes von einem gewandten Schriftsteller, als welchen wir den Melito zu denken haben, nach Maaßgabe des verschiedenen Gegenstandes auch in Bezug auf Darstellung und Diction etwas verschieden werde behandelt werden. Ohnehin mögen manche derartige Verschiedenheiten mehr auf Rechnung des syrischen Uebersetzers als des ursprünglichen Verfassers kommen.

Demnach scheint kein genügender Grund für die Annahme oder Behauptung vorzuliegen, daß unsere Apologie nicht den Melito von Sardes zum Verfasser habe, und wir dürfen dieselbe sofort nach Maßgabe der Ueberschrift als ächt betrachten.

Die nachstehende Uebersetzung sucht sich dem syrischen Original möglichst eng anzuschließen und nicht bloß den Sinn desselben auszudrücken, sondern auch, soweit es der deutsche Sprachgenius gestattet, dem Wortlaute zu folgen, selbst wenn dadurch die Darstellung auch etwas schwerfällig und schleppend wird. Etwaige Unrichtigkeiten der lateinischen Uebersetzung im Spicilegium Solesmense wurden in der Regel unerwähut gelassen, weil schon Cureton die erheblicheren derselben namhaft gemacht und berichtigt hat.

Rede des Melito des Philosophen,

welcher war vor Antoninus dem Kaiser, und zu dem Kaiser redete, daß er Gott erkenne, und ihm den Weg der Wahrheit zeigte. Und er begann zu reden also:

Meliton redet [1]): Es ist nicht leicht, jenen Menschen schnell auf den Weg des Rechten zu bringen, welcher lange Zeit vorher in Irrthum befangen war. Doch aber ist es möglich, daß es geschehe. Denn wenn der Mensch sich ein wenig vom Irrthum abwendet, wird ihm das Zeugniß der Wahrheit annehmbar. Denn gleichwie, wenn die Wolke ein wenig zerrissen wird, Heiterkeit eintritt, so ist es auch beim Menschen, wenn er sich zu Gott wendet; es wird schnell von seinem Angesichte weggenommen das Dunkel des Irrthums, das ihn am richtigen Sehen hinderte. Denn der Irrthum, wie die Leidenschaft und der Schlaf, hält jene, die unter ihm stehen, lange Zeit gefangen. Die Wahrheit aber bedient sich des Wortes, wie eines Stachels, und stößt jene, die schlafen, und weckt sie, und

1) Es könnte hiernach scheinen, daß die Apologie als ein vor dem Kaiser gehaltener mündlicher Vortrag Melito's zu denken sei. Allein dem steht entgegen, daß dieselbe nachher ausdrücklich als eine Schrift bezeichnet wird. Wahrscheinlich hat man sich die Sache, wie auch Cureton vermuthet, so vorzustellen, daß Melito hier eine schriftliche Aufzeichnung dessen biete, was er in einer mündlichen Besprechung mit dem Kaiser gegen den Polytheismus und Götzendienst vorgebracht hatte. — Der Kaiser Antoninus ist nicht Antoninus Pius, sondern Marcus Aurelius Antoninus, denn wenn die von Eusebius benützte Apologie im zehnten Regierungsjahr dieses letztern geschrieben wurde (Freiburger Kirchenlexikon Bd. VII. S. 48), so muß eben dieser auch der römische Kaiser sein, an den die etwa fünf Jahre früher entstandene Apologie gerichtet ist.

wenn sie geweckt sind und die Wahrheit sehen, so erlangen sie Einsicht und hören und unterscheiden das, was ist, von dem, was nicht ist. Denn es gibt Menschen, welche die Sünde Gerechtigkeit nennen, und wirklich auch meinen, daß sie Gerechtigkeit sei, wenn ein Mensch zugleich mit Vielen im Irrthum ist [1]). Ich aber sage: es ist nicht schön diese Entschuldigung, daß ein Mensch mit Vielen irre; denn wenn Einer für sich thöricht ist, so ist groß die Thorheit, um wie viel größer wird die Thorheit sein, wenn Viele thöricht sind? Die Thorheit aber, von der ich rede, ist diese, daß ein Mensch verläßt, was in Wahrheit ist, und dem dient, was in Wahrheit nicht ist. Es ist aber etwas, das in Wahrheit ist, und es wird Gott genannt, und er ist in Wahrheit und Alles besteht durch seine Macht. Und dieser selbe ist nicht ein geschaffenes Geschöpf und auch nicht ein gewordenes Sein, sondern er ist von Ewigkeit, und bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten ist er. Und er ändert sich nicht, während Alles sich ändert. Und kein Schauen vermag ihn zu schauen, und kein Verstand vermag ihn zu begreifen, und kein Wort ihn zu erklären. Und jene, die ihn lieben, nennen ihn so: Vater, und Gott der Wahrheit. Wenn daher ein Mensch das Licht verläßt und sagt: Es ist ein anderer Gott, so ist der Sinn von dem, was er sagt, gefunden, daß er nämlich eines von den Geschöpfen Gott nennt. Denn wenn ein Mensch das Feuer Gott nennt, so ist es nicht Gott, weil es Feuer ist; und wenn ein Mensch das Wasser Gott nennt, so ist es nicht Gott, weil es Wasser ist; und

1) Wenn der Irrende sieht, daß Viele seinen Irrthum theilen, so gilt ihm dieses als Beweis, daß sein Irrthum Wahrheit sei.

wenn diese Erde, auf die wir treten, und wenn diesen Himmel, der von uns gesehen wird, und wenn die Sonne oder den Mond oder einen von diesen Sternen, die nach dem Befehle laufen und nicht ruhen und nicht nach ihrem eigenen Willen gehen, und wenn das Gold oder das Silber ein Mensch Gott nennt, sind denn dieses nicht Dinge, die wir gebrauchen, wie wir wollen? und wenn dieses Holz, das wir verbrennen, und wenn diese Steine, die wir zerbrechen (Jemand Gott nennt), wie können denn diese Gott sein? denn siehe, zum Gebrauche dienen sie den Menschen. Wie sollten sich jene nicht in großer Sünde befinden, die den großen Gott in ihrer Rede mit diesen Dingen verwechseln, die auf Befehl bestehen, so lange sie bestehen. Dennoch aber sage ich, daß, so lange ein Mensch nicht hört und nicht unterscheidet und nicht erkennt, daß ein Herr ist über alle diese Geschöpfe, er vielleicht nicht Tadel verdient, weil Niemand den Blinden tadelt, wenn er schlimm wandelt. So denn auch die Menschen, als sie Gott suchten, strauchelten sie an Steinen und an Holz, und jene von ihnen, die reich waren, strauchelten an Gold und Silber und wurden durch ihr Straucheln abgehalten von dem, was sie suchten. Jetzt aber, da die Stimme auf der ganzen Erde gehört wird, daß ein Gott der Wahrheit ist, und jedem Menschen ein Auge gegeben ist, daß er damit sehe, sind jene ohne Entschuldigung, die sich schämen vor den Vielen, mit denen sie irrten, sonst aber auf dem rechten Wege zu wandeln wünschten. Denn die sich schämen zu leben, die zwingt die Nothwendigkeit zu sterben. Deßwegen rathe ich ihnen, daß sie ihre Augen öffnen und sehen. Denn siehe ein Licht ohne Neid ist uns allen gegeben, daß wir damit sehen. Wenn aber, nachdem das

Licht uns aufgegangen ist, ein Mensch seine Augen verschließt, daß er nicht sieht, so führt sein Weg zur Grube. Denn warum sollte ein Mensch sich schämen vor denen, die mit ihm irrten. Es ziemt ihm vielmehr, daß er sie berede, daß sie ihm nachgehen, und wenn sie sich nicht von ihm bereden lassen, seine Seele vor ihnen rette. Denn es gibt Menschen, die von der Erde, ihrer Mutter, sich nicht zu erheben vermögen, deßwegen machen sie sich auch Götter aus ihr, aus der Erde, ihrer Mutter; und sie sind verurtheilt durch das Gericht der Wahrheit, weil sie jenen Namen, der sich nicht ändert, solchen Dingen geben, die sich ändern, und sich nicht scheuen, Götter zu nennen etwas, das durch die Hände eines Menschen gemacht ist, und sich erdreisten, ein Bild von Gott zu machen, den sie nicht gesehen.

Ich aber sage, was auch die Sibylle von ihnen sagt, daß sie Bilder von Königen, die gestorben sind, anbeten [1]). Und dieses ist leicht einzusehen, denn siehe, auch jetzt beten sie die Bilder der Cäsaren an und verehren sie mehr als jene früheren. Denn von diesen ihren früheren Göttern kommen auch Tribute und Producte an den Cäsar als an einen, der mehr ist als sie. Deßwegen werden jene getödtet, die sie verachten und die das Einkommen des Cäsars vermindern [2]). Denn auch wie viel für die Schatzkammern

---

1) Melito mag hier wohl, wie Cureton bemerkt, die sibyllinischen Verse:

Ἡμεῖς δ᾽ἀθανάτοιο τρίβε πεπλανημένοι ἦμεν
Ἔργά τε χειροποίητα σεβάσμεθα ἄφρονι θυμῷ
Εἰδώλων ξοάνων τε καταφθιμένων ἀνθρώπων

im Auge haben, wenn gleich dieselben nicht gerade von Königen, sondern nur überhaupt von Bildern verstorbener Menschen reden.

2) Diese Worte finden schon in den apologetischen Schriften Tertullians ihre Erläuterung. Er sagt z. B. Apologet. c. 13: Publicos (deos) aeque publico jure foedatis, quos in hastario vectigales ha-

anderer Könige die Anbeter an verschiedenen Orten geben, und wie viel sie Säcke voll Wassers aus dem Meere geben [1]), ist festgesetzt. Und dieß ist die Bosheit der Welt, jener, die anbeten und fürchten, was ohne Sinne ist. Und Viele von denen, die (der Sache) kundig sind, beten nicht nur wegen eines Vortheils oder wegen eitlen Ruhmes oder wegen Herrschaft über Viele selbst an, sondern treiben auch die, denen es an Verstand fehlt, an, daß sie anbeten, was ohne Sinne ist. Ich aber will nach dem, was ich verstehe, schreiben und kund thun, wie und aus welchen Ursachen Bilder der Könige und Tyrannen gemacht und wie sie Göttern gleich wurden. Es machten die Söhne von Argos Bilder des Herkules, weil er ein Sohn ihrer Stadt war und tapfer war, und mit seiner Stärke schädliche Thiere tödtete, und mehr noch, weil sie sich vor ihm fürchteten, denn er war gewaltthätig und entführte Vielen die Weiber, denn seine Begierlichkeit war groß, wie auch die Suradi's, des Persers, seines Freundes [2]). Wiederum beteten den Dionysos an, den König, die Söhne von Afte, weil

---

betis .... Sed enim agri tributo onusti viliores, hominum capita stipendio censa ignobiliora; nam hae sunt notae captivitatis. Dii vero, qui magis tributarii, magis sancti, imo qui magis sancti, magis tributarii. Majestas quaestuaria efficitur .... Exigitis mercedem pro solo templi, pro aditu sacri; non licet deos nosse gratis, venales sunt.

1) Der syrische Text, wie er vorliegt, läßt sich nicht anders, als so übersetzen. Cureton geht ohne Bemerkung über die etwas sonderbar lautende Stelle hinweg. Ist unter „Meerwasser" etwa Meersalz, aus dem Meerwasser gewonnenes Salz (cf. Plinius, H. N. 31 7 (39), gemeint, oder hat vielleicht die Stelle, die sich auch nicht gut in den Zusammenhang fügen will, durch die Abschreiber gelitten?

2) Suradi ist unstreitig derselbe, den die Griechen Ζαράδης, gewöhnlicher Ζωροάστρης nennen, der auch mit Herkules identificirt (Movers, Phönizier 352) und wie auch Dschemschid als der persische Her-

sie zuerst einen Weinberg angelegt in ihrer Gegend [1]). Die Aegyptier beteten den Joseph an, den Hebräer, der Serapis genannt wird [2]), weil er sie mit Getreide versah in den Jahren des Hungers. Die Athenäer beteten die Athene an, die Tochter des Zeus, des Königs der Insel Creta, weil sie die Burg Athens gebaut und dort zum König gemacht den Eriktipus [3]), ihren Sohn, welcher ihr geworden aus einem Ehebruch mit Hephästos, dem Schmid, dem Sohne des Weibes ihres Vaters. Und sie pflog allezeit Umgang mit

---

kules betrachtet wird (Creuzer, Symbolik II. 233). Damit mag hier die Behauptung seiner Freundschaft mit Herkules im Zusammenhang stehen.

1) Akte ist, wie Cureton bemerkt, Attika. Seine Uebersetzung aber: because he originally introduced the vine into their country ist nicht ganz entsprechend; denn ܫܪܝܘ ist Mehrzahl, und müßte, wenn die Uebersetzung richtig sein sollte, ܫܪܝ lauten, was allerdings einen passenderen Sinn geben würde.

2) Cureton führt noch andere alte Schriftsteller an, die dasselbe sagen, und bemerkt, es sei dieß eine offenbar irrthümliche Verwechslung des ägyptischen Joseph mit Serapis (S. IX.). Allein Melito's Aussage ist Allem nach ganz richtig. Denn die ältesten ägyptischen Könige waren der Sage nach Götter, und auch die späteren menschlichen Könige bis auf die Ptolomäer, wurden als Nachkommen und Nachfolger der Götter betrachtet und geradezu vergöttert, erhielten auf die Vergötterung bezügliche Beinamen und göttliche Verehrung; sogar schon bei ihren Lebzeiten wurden ihnen Tempel und Capellen geweiht und ihre Bilder angebetet (vgl. Uhlemann, ägyptische Alterthumskunde, II. 50 f.). Daß solche Ehre auch dem Joseph, dem größten Wohlthäter des Landes, der dem Könige an Ansehen gleichkam oder vielleicht noch vorging, zu Theil geworden sei, würde man anzunehmen versucht, wenn auch keine Nachricht aus dem Alterthum es bezeugte.

3) Cureton bemerkt hier: Evidently an error for Erethonius (sic) or Erecthеus. Es ist jedoch wahrscheinlich nicht ein Irrthum des Verfassers, sondern nur ein Schreibfehler, indem aus Versehen ܐܪܝܟܛܝܦܘܣ statt ܐܪܝܟܛܘܣ geschrieben wurde. Die griechische En-

Herkules, weil er ihr Bruder war von Seite ihres Vaters; denn Zeus, der König, liebte die Alkimene, das Weib des Elektrion von Argos und beging mit ihr einen Ehebruch und sie gebar den Herkules. Die Söhne Phöniziens beteten die Balti [1]) an, die Königin von Kypros, weil sie den Thammus liebte, den Sohn Kuthars, des Königs der Phönizier und ihr Königreich verließ und kam und zu Gebal wohnte, einer Burg der Phönizier, und zur selben Zeit alle Bewohner Kypros dem König Kuthar unterwürfig machte. Weil sie vor Thammus den Ares geliebt und mit ihm einen Ehebruch begangen und Hephästos, ihr Gemahl, sie ertappt und eifersüchtig auf sie geworden war, kam er, tödtete den Thammus auf dem Berge Libanon, als er eine Jagd [2]) auf die Wildschweine machte. Und von dieser Zeit an blieb Balti zu Gebal und starb in der Stadt Aphiki an dem Orte, wo Thammus begraben war. Die Elamiten beteten die Nuh [3]) an, die Tochter des Königs

---

dung *ευς* — geht zwar im Syrischen gern in — ܝܐ̈ über, z. B. *βυρσεύς* ܒܘܪܣܝܐ Apg. 9, 43., wird aber gerade in unserer Apologie wiederholt durch ܘܣ — ausgedrückt, z. B. ܙܘܣ *Ζεύς*, ܐܘܪܦܘܣ *Ὀρφεύς*.

1) Daß unter Balti hier die Venus der Griechen gemeint sei, erhellt schon aus ihrer Herkunft von Kypros. Thammus ist der Adonis der Griechen; und demnach wird unter Kuthar allerdings Kinyras gemeint sein, wie Cureton glaubt, obgleich derselbe von Eusebius *ὁ Κύπριος ὁ νησιώτης Κινύρας* genannt wird (Praep. evang. II. 3, 6.) und damit auch die gewöhnliche Ansicht übereinstimmt (Movers, Phönizier, I. 238).

2) Wir folgen hier der Conjectur Cureton's, daß ܢܚܠܝܪܐ, was kein syrisches Wort ist, ein Schreibfehler sei für ܢܚܫܝܪܐ (Jagd).

3) Eine elamitische Göttin Nuh kommt nirgends vor, wohl aber wurde Anahit in Elam verehrt und hatte in Susa einen reichen Tem-

von Elam. Nachdem die Feinde sie gefangen genommen, machte ihr Vater ihr ein Bild und einen Tempel in Susan, einer Burg in Elam. Die Syrer beteten die Athi, die Hadibitin, an, welche die heilkundige Tochter Belets sandte, daß sie Simi, die Tochter Hadads, des Königs von Syrien, heilte, und als einige Zeit nachher an Hadad selbst der Aussatz war, bat Athi den Hebräer Elisa, daß er kam und ihn von seinem Aussatz heilte [1]). Es beteten auch die Söhne Mesopotamiens die Kuthbi an, die Hebräerin, welche den Bakru, Patricier zu Edessa, von seinen Feinden befreite [2]). Ueber Nebo aber zu Mabug warum soll ich euch schreiben? Denn siehe, alle Priester zu Mabug wissen, daß es das Bild des Orpheus ist, des Thracischen Magiers [3]). Und Hadran ist das Bild des Zeraduscht, des persischen Magiers. Denn diese zwei Magier trieben Magie bei einer Quelle, welche in einem Haine bei Ma-

---

pel (Windischmann, die persische Anahita oder Anaïtis. S. 4. 5. 11. 19); diese ist höchst wahrscheinlich gemeint und das نسسا, wie auch Cureton glaubt, ein Schreibfehler.

1) Ob diese etwas unklaren Angaben irgendwie mit dem Berichte 2 Kön. 5 zusammenhängen, mag dahin gestellt bleiben. Die Verschiedenheit ist, von den beiden Namen Hadad und Elisa abgesehen, eine durchgängige.

2) Renan bemerkt hierüber: Haec mihi plane nova sunt et mythologiam Syrorum novis commentis locupletant.

3) Nebo kommt schon bei Jesaja (46, 1) neben Bel als eine chaldäische Gottheit vor und ist in viel älterer Zeit schon Name mancher Ortschaften in Palästina, findet sich auch in vielen assyrischen und babylonischen Eigennamen wieder, z. B. Nebukadnezar, Nebusaradan, Nabonassar, Nabopolassar. Gesenius u. A. halten ihn für den Planeten Mercur und nehmen נְבוֹ für נְבוֹא in der Bedeutung von נָבִיא, interpres Deorum. Daß Melito unter seinem Nebo etwas ganz anderes dachte, ist klar.

bug war, und in welcher sich ein unreiner Geist befand, der Schaden anrichtete und das Vorbeigehen eines jeden zu hindern suchte, der vorbei ging in der ganzen Gegend, in welcher heute die Festung Mabug liegt. Und diese nämlichen Magier befahlen der Simi, der Tochter Hadads, daß sie Wasser aus dem Meere schöpfe und es in die Quelle gieße, damit nicht der Geist heraufkomme und Schaden anrichte, gemäß dem, was Geheimniß war in ihrer Magie. Und so machten auch die übrigen Menschen Bilder ihrer Könige und beteten sie an, worüber ich nicht weiter schreiben will.

Du aber, ein vernünftiges Wesen, frei und kennend die Wahrheit, wenn du über dieses nachdenkst, sei bei dir selbst, und wenn sie mit dem Anzug eines Weibes dich bekleiden wollen [1]), sei eingedenk, daß du ein Mann bist, und glaube an jenen, der in Wahrheit Gott ist, und vor ihm öffne deinen Sinn und ihm vertraue dich an, und er vermag dir zu geben das ewige Leben der Unsterblichen [2]). Denn Alles kommt in seine Hände. Und die übrigen Dinge sollen von dir als das, was sie sind, betrachtet werden, Bilder als Bilder und Schnitzwerk als Schnitzwerk, und irgend

1) Dieß bezieht sich wahrscheinlich auf den schon Deut. 22, 5 verbotenen Kleiderwechsel, wo die Männer Frauenkleider anzogen und umgekehrt. Es war dieß namentlich bei gewissen unzüchtigen Culten, wie z. B. beim vorderasiatischen Hercules- und Mylittacult üblich (Movers, Phönizier I. 45). Und Melito scheint somit unter Hinweisung auf die zu wahrende menschliche Würde von so schmählichem Götzendienste abmahnen zu wollen.

2) Cureton übersetzt hier das ܚܝܐ ܕܠܥܠܡ ܕܠܐ ܡܝܬܝܢ mit: everlasting life, wich dieth not, und etwas später mit: eternal life, wich never dieth, Renan mit: vita aeterna, quae non moritur; aber ܠܐ ܡܝܬܝܢ sind die nicht Sterbenden, die Unsterblichen.

ein gemachtes Ding laß dir nicht an die Stelle dessen, der nicht gemacht ist, setzen. Gott aber, der allzeit Lebende, kommt in deinen Geist, denn dein Geist ist selbst sein Ebenbild, denn auch er ist nicht sichtbar und nicht betastbar und ohne Gestalt, und durch seinen Willen wird der ganze Körper bewegt. Wisse also, daß, wenn du ihn, der zu keiner Zeit bewegt wird, verehrst, du auch, so wie er ewig ist, nachdem du das Sichtbare und Vergängliche verlassen, vor ihm auf ewig stehen wirst, lebend und erkennend, und deine Werke dir Reichthümer sein werden, die nicht abnehmen, und Schätze, die nicht mangeln. Wisse aber, daß das Haupt deiner guten Werke dieses ist, daß du Gott erkennest und ihm dienest. Und wisse, daß er nichts von dir verlangt, er hat nichts nöthig.

Wer ist dieser Gott? Derjenige, welcher selbst die Wahrheit und dessen Wort die Wahrheit ist. Was ist aber die Wahrheit? Etwas, das nicht gestaltet und nicht gemacht und nicht geformt ist, das heißt, was nicht ein gewordenes Sein ist und Wahrheit genannt wird. Wenn aber demnach ein Mensch etwas anbetet, das durch Hände gemacht ist, so betet er nicht die Wahrheit an und auch nicht das Wort der Wahrheit. Ich hätte aber noch Vieles zu sagen über diese Sache, doch schäme ich mich für diejenigen, die nicht einsehen, daß sie selbst mehr werth sind, als das Werk ihrer Hände, und nicht einsehen, wie sie das Gold den Künstlern geben, damit sie ihnen einen Gott machen, und ihnen Silber geben zu ihrem Schmucke und zu ihrer Verzierung, und ihren Reichthum von einem Ort an einen andern bringen und ihn anbeten. Und welches Vergehen ist größer als dieses, daß ein Mensch seinen Reichthum anbete und denjenigen verlasse, der ihm den

Reichthum gibt, und den Menschen beschimpfe und das Bild des Menschen anbete, und das Thier tödte und die Gestalt des Thieres anbete. Und das muß anerkannt werden, daß sie das Kunstwerk ihrer Genossen anbeten. Denn sie beten nicht an die Stoffe, wenn sie sie in Bündel legen, sondern wenn die Künstler Bilder daraus gebildet haben, beten sie sie an. Und sie beten nicht an die Substanz des Goldes und Silbers, sondern wenn die Bildner es ciselirt haben, beten sie es an, entbehrend der Einsicht. Was ist zu deinem Golde hinzugefügt worden, daß du es jetzt anbetest? Wenn (du es anbetest), weil es ähnlich gemacht ist einem geflügelten Thiere, warum betest du nicht das geflügelte Thier selbst an? und wenn, weil es ähnlich gemacht ist einem reißenden Thiere, siehe, das reißende Thier selbst ist vor dir. Und wenn das Kunstwerk selbst dir gefällt, so gefalle dir das Kunstwerk Gottes, der Alles gemacht hat. Und nach seinem Gleichniß arbeitet der Künstler, und sie bemühen sich, es zu machen wie er, aber sie machen es nicht gleich. Aber vielleicht sagst du: Warum hat mich Gott nicht so gemacht, daß ich ihn verehre und nicht die Bilder? Dadurch, daß du so sprichst, suchst du ein bloßes Werkzeug zu sein und nicht ein lebendiger Mensch, denn Gott hat dich so gut gemacht, als es ihm gefiel, und gab dir Vernunft mit Freiheit. Er setzte vor dich viele Dinge, daß du Alles beurtheilest und dir wählest, was gut ist. Er setzte vor dich den Himmel und setzte an ihn die Sterne; er setzte vor dich die Sonne und den Mond, auch sie laufen jeden Tag an ihm; er setzte vor dich viele Gewässer und schränkte sie ein durch sein Wort; er setzte vor dich die große Erde, welche ruht und fortbesteht vor dir in einerlei Gestalt, und damit du nicht glau-

best, daß sie durch ihre eigene Natur fortbestehe, läßt er sie auch, wenn er will, erzittern; er setzte vor dich die Wolken, welche auf Befehl Wasser kommen lassen aus der Höhe und die Erde sättigen, damit du aus diesem erkennest, daß der, welcher dieses bewegt, mehr ist als es Alles, und annehmest die Güte dessen, der dir die Vernunft gibt, durch die du dieses beurtheilen kannst. Deßwegen rathe ich dir, daß du dich selbst erkennest, und du wirst Gott erkennen. Erkenne denn, wie in dir das ist, was Seele genannt wird, wie durch es das Auge sieht, durch es das Ohr hört, durch es der Mund redet, und wie es den ganzen Körper gebraucht. Und wenn es ihm gefällt, die Seele zu trennen vom Leibe, so fällt er hin und geht zu Grunde. Aus dem also, was in dir ist und nicht gesehen wird, erkenne, wie auch Gott die ganze Welt bewegt durch seine Macht, wie den Leib, so daß, wenn es ihm gefällt, seine Macht zurückzuziehen, auch die ganze Welt, wie der Leib, hinfällt und zu Grunde geht.

Warum aber diese Welt geschaffen ist und warum sie vergeht, und warum der Leib da ist, und warum er hinfällt, und warum er besteht, kannst du nicht erkennen, wenn du nicht dein Haupt aus dem Schlafe erhebst, in den du versunken bist, und deine Augen öffnest und siehst, daß Einer Gott und Herr über Alles ist, und ihm dienst von deinem ganzen Herzen. Dann verleiht er dir, daß du seinen Willen erkennest. Denn jeder, der fern ist von der Erkenntniß des lebendigen Gottes, ist todt und begraben in seinem Körper. Darum wälzest du dich vor Dämonen und Gespenstern auf der Erde und richtest eitle Bitten an die, welche nichts zu geben haben. Du aber erhebe dich von denen, die auf der Erde liegen und die Steine küssen

und ihre Nahrung zur Speise des Feuers hingeben und ihre Kleider den Bildern opfern, und gewillt sind, während sie selbst Sinne haben, dem zu dienen, was ohne Sinne ist. Du aber richte Bitten, die nicht vergehen, an Gott, der nicht vergeht, für deine Seele, die nicht vernichtet wird, und es wird sich endlich deine Freiheit zeigen und um sie kümmere dich und danke Gott, der dich geschaffen und dir Vernunft mit Freiheit gegeben, daß du, wie du willst, dich betragen kannst. Er setzte vor dich alle Dinge [1]), und that dir kund, daß wenn du dem Bösen nachgehest, du verdammt werdest durch die bösen Werke, und wenn du dem Guten nachgehest, du von ihm viel Gutes empfangen werdest zugleich mit dem ewigen Leben der Unsterblichen.

Es ist also nichts da, was dich hindert, daß du deine böse Lebensweise [2]) änderst, weil du frei bist, und suchest und findest, wer der Herr des Alls ist, und ihm dienest mit deinem ganzen Herzen, weil bei ihm kein Neid ist, seine Erkenntniß denen zu geben, die sie suchen, so daß sie ihn zu erkennen vermögen.

Es sei zuerst deine Sorge, daß du nicht dich selbst täuschest. Denn wenn du von dem, was nicht Gott ist, sagst, daß es Gott sei, so täuschest du dich selbst und sündigst vor dem Gott der Wahrheit. Thor, ist das Gott, was gekauft wird? ist das Gott, was Bedürfniß hat?

---

1) Cureton übersetzt: all this things, aber ein Pron. demonstr. findet sich nicht im Texte; wörtlich lautet derselbe: er setzte vor dich sie alle die Dinge.

2) ܕܘܒܪܐ ist hier nicht habitatio, wie es Renan nimmt, sondern Lebensweise, vgl. J. Th. Beelen, S. Clementis Romani epistolae binae de virginitate, syriace. p. 131.

ist das Gott, was bewacht werden muß? Wie kaufst du ihn als den Knecht und verehrst ihn als den Herrn? Wie bittest du ihn, daß er dir gebe als Reicher, und gibst ihm als einem Armen? Wie hoffst du auf ihn, daß er dir den Sieg verleihe im Kriege? Denn siehe, wenn deine Feinde dich besiegen, so streifen sie auch ihn weg. Vielleicht spricht einer, welcher König ist: Ich vermag nicht, mich recht zu betragen; weil ich König bin, muß ich den Willen Vieler thun. Wer so spricht, verdient in Wahrheit verlacht zu werden. Denn warum sollte der König nicht der Führer sein zu allem Guten, und das Volk, das ihm untergeben ist, überreden, daß sie in Reinheit wandeln und Gott in Wahrheit erkennen und ihnen an sich selbst ein Vorbild zu allen guten Werken geben, denn so ziemt es sich für ihn; denn es ist eine häßliche Sache, daß der König, wenn er ganz schlimm sich beträgt, diejenigen, welche fehlen, richte und verurtheile. Ich aber meine, daß ein Königreich so im Frieden regiert werden könne, wenn der König den Gott der Wahrheit erkennt, und vor ihm sich fürchtet, diejenigen ungerecht zu behandeln, welche ihm untergeben sind, und wenn er Alles gerecht richtet, als ein Mensch, der weiß, daß auch er im Begriffe steht, vor Gott gerichtet zu werden; wenn auch jene, die unter seiner Hand sind, sich fürchten vor Gott, ungerecht zu handeln gegen ihren König, und sich fürchten, ungerecht zu handeln einer gegen den andern. Und durch diese Erkenntniß Gottes und durch seine Furcht kann alles Böse entfernt werden aus dem Reiche. Denn wenn der König nicht ungerecht handelt gegen jene, die unter seiner Hand sind, und sie nicht ungerecht handeln gegen ihn und nicht einer gegen den andern, so ist es eine anerkannte Sache,

daß die ganze Gegend im Frieden wohnt. Und dort geschieht viel Gutes, weil unter ihnen allen der Name Gottes verherrlicht wird. Denn welches Gut ist vorzüglicher als dieses, daß der König das Volk, das unter seiner Hand ist, vom Irrthum befreit und durch diese gute That Gott wohlgefällt? Denn aus dem Irrthum entstehen alle diese Uebel. Das Haupt aber des Irrthums ist dieses, wenn ein Mensch Gott nicht kennt, und statt Gott, etwas, das nicht Gott ist, anbetet. Aber es gibt Menschen, welche sagen: Zur Ehre Gottes machen wir ihm das Bild, damit sie nämlich anbeten das Bild des verborgenen Gottes; und sie wissen nicht, daß Gott an jedem Platze und an jedem Orte ist, und niemals abwesend ist, und daß nichts gemacht ist, um das er nicht weiß. Du aber, elender Mensch, in welchem er ist, und außer welchem er ist, und über welchem er ist, gehst aus und kaufst dir Holz aus dem Hause des Werkmeisters, das geschnitzt ist und bearbeitet zur Beschimpfung Gottes; diesem opferst du Opfer und weißt nicht, daß dich ein Auge sieht, welches Alles sieht, und daß dich tadelt das Wort der Wahrheit und zu dir spricht: Gott, der nicht gesehen wird, wie kann er geschnitzt werden? aber das Gleichniß deiner selbst machst du und betest es an. Weil das Holz geschnitzt ist, merkst du nicht, daß es Holz ist, oder daß es Stein ist, und das Gold so viel es im Gewichte wiegt, werth ist. Und was du gemacht, warum wägst du es? Somit liebst du das Gold, aber liebst nicht Gott, und schämst dich nicht, wenn es abnimmt, von dem Künstler das zu fordern, was er davon gestohlen, und obwohl du Augen hast, siehst du nicht, und obwohl du ein Herz hast, verstehst du nicht. Warum wälzest du dich auf der Erde und flehest zu Din-

gen, die ohne Sinne sind? Fürchte dich vor dem, der die Erde erschüttert und den Himmel verhüllt und das Meer aufregt und Berge versetzt, vor ihm, welcher sich dem Feuer gleich machen und Alles verbrennen kann. Und wenn du dich nicht zu rechtfertigen vermagst, so füge nicht hinzu zu deinen Sünden, und wenn du Gott nicht zu erkennen vermagst, so glaube, daß er ist.

Wiederum gibt es Menschen, welche sprechen: Was immer unsere Väter uns hinterlassen haben, ehren wir. Deßwegen nämlich bemühen sich jene, denen ihre Väter Armuth hinterlassen haben, reich zu werden, und suchen jene, die ihre Väter nicht unterrichtet haben, sich zu unterrichten und zu lernen, was ihre Väter nicht wußten. Und warum auch sind die Söhne der Blinden sehend, und die Söhne der Lahmen gehend? Es ist nämlich nicht schön für den Menschen, daß er jenen Vorfahren nachgehe, die ganz schlimm wandelten, sondern daß wir uns abwenden von dem Pfade, damit nicht etwas, was jenen Vorfahren begegnete, auch uns treffe. Darum untersuche; wenn dein Vater gut wandelte, so gehe auch du ihm nach, und wenn dein Vater ganz schlimm wandelte, so wandle du gut, und auch deine Söhne sollen dir nachwandeln. Und betrübe dich über deinen Vater, daß er ganz schlimm wandelte, deine Betrübniß kann ihm helfen. Zu deinen Söhnen aber sollst du so sprechen: Es ist ein Gott, Vater des Alls, der nicht ein gewordenes Sein ist und auch nicht ein geschaffenes Geschöpf, und Alles besteht durch seinen Willen. Und er machte die Lichter, daß die Werke einander sehen, und er verbarg sich in seiner Macht vor allen seinen Werken; denn keinem, der sich ändert, ist es möglich, ihn zu sehen der sich nicht än-

dert, jene aber, die sich ermahnen ließen, und in jenem Zustande sind, der sich nicht ändert, sie sehen Gott, so weit sie's vermögen ihn zu sehen, und eben sie vermögen's, daß sie nicht verbrennen, wenn die Fluth des Feuers über die ganze Welt kommt. Denn zu einer Zeit war eine Fluth und ein Wind und es wurden vertilgt die (dazu) ausersehenen Männer durch den gewaltigen Nordwind [1]), und es blieben übrig die Gerechten zur Bezeugung der Wahrheit. Wiederum zu einer andern Zeit war eine Fluth der Gewässer und es kamen alle Menschen und Thiere um in der Menge der Gewässer, und es wurden die Gerechten bewahrt in der Arche von Holz auf Befehl Gottes. Und so steht auch in der letzten Zeit eine Fluth des Feuers bevor, und es wird verbrennen die Erde mit ihren Bergen und werden verbrennen die Menschen mit den Bildern, die sie gemacht, und mit den Schnitzwerken, die sie angebetet und wird verbrennen das Meer mit seinen Inseln, und es werden bewahrt werden die Gerechten vor dem Zorne, wie ihre Genossen in der Arche vor den Gewässern der Fluth [2]).

---

1) Was unter der Windfluth gemeint sei, ist nicht ganz klar. Cureton vermuthet, daß Melito an den babylonischen Thurmbau denke, welchem nach Fl. Josephus und einer von ihm citirten sibyllinischen Stelle ein gewaltiger Wind Einhalt that und den Thurm niederwarf, führt aber zugleich aus einer alten syrischen Schrift und dem äthiopischen Adambuche (Ewald, Jahrbücher ꝛc. V. 1 ff.) ein paar Stellen an, wonach die Windfluth im hundertsten Jahre Nahors, als die Menschen bereits ihre Kinder den Götzen opferten, eingetreten wäre und alle Götzenbilder zusammengeweht hätte, so daß hohe Berge daraus entstunden, in denen die Götzen bis heute begraben sein sollen.

2) Hiernach scheint die Verbrennung der Erde dem jüngsten Gericht vorhergehend gedacht zu sein, womit auch Thomas von Aquin (wiewohl nicht ganz entschieden) und viele Andere übereinstimmen; wogegen schon Augustin, dem eine Reihe großer Theologen folgt, die

Und dann werden seufzen jene, die Gott nicht kannten, und jene, die sich Bilder machten, wenn sie sehen ihre Bilder, da sie verbrennen mit ihnen, und nichts ihnen zu helfen vermag.

Wenn du aber dieses lernst, o Antonis Cäsar [1]), und auch deine Söhne mit dir, so machst du sie erben die Erbschaft der Ewigkeit, die nicht vergeht, und rettest deine Seele und die Seele deiner Söhne von etwas, das ergehen wird über die ganze Erde in dem Gerichte der Wahrheit, der Gerechtigkeit. So wie du ihn hier erkennst, wird er dich dort erkennen, und wenn du ihn hier für überflüssig hältst, so wird er dich nicht rechnen unter jene, die ihn kennen und preisen [2]). Dieses möge für deine Majestät genug sein; und vielleicht zu viel — wenn du willst.

Weltverbrennung nach dem letzten Gericht eintreten läßt (cf. Tanner, theologia scholastica, t. IV. p. 713). Für Letzteres scheint auch Apoc. 20, 13 zu sprechen, wonach das Meer zum Behufe jenes Gerichtes seine Todten herausgibt, also unmittelbar vor demselben noch vorhanden ist, während nach Apoc. 21, 1 die durch die Weltverbrennung erneuerte Erde kein Meer mehr hat.

1) Etwas auffallend ist hier der Name Antonis, während die Ueberschrift Antoninus hat. Das ܐܢܛܘܢܝܣ läßt sich zwar zur Noth noch Antonius lesen, wie auch Cureton es liest, doch sollte man hiefür eher ܐܢܛܘܢܝܘܣ erwarten, wie z. B. ܝܘܠܝܘܣ, ܦܘܒܠܝܘܣ, ܣܪܓܝܘܣ für Julius, Publius, Sergius geschrieben wird. Aber auch Antonius ist noch nicht Antoninus, und da man den Namen hier leichtlich als Zeichen der Unächtheit ansehen könnte, so wäre es wohl einer Bemerkung werth gewesen, wie es an dieser Stelle mit dem Manuscript sich verhalte, und wie man sich die Verschiedenheit des Namens unter Voraussetzung der Aechtheit zu erklären habe.

2) Daß Cureton's Uebersetzung dieser Stelle: and if thou esteem him great here, He estimeth not thee moore than those, who have known him and confessed unrichtig sei und namentlich im Zusammen-

Was Cureton außer dieser Apologie noch aus den Schriften Melito's in syrischer Uebersetzung mittheilt, besteht in einigen größern und kleinern Bruchstücken, welche, wenn auch nicht ohne Interesse, doch jedenfalls von geringerer Bedeutung sind, als die Apologie. Wir fügen bezüglich derselben nur noch die Bemerkung bei, daß darunter auch ein Fragment vorkommt unter dem Titel: ܥܠ ܗܝܡܢܘܬܐ (über den Glauben), wonach in dem eusebianischen Catalog der Schriften Melito's bei der an fünfter Stelle genannten, die in alten Documenten theils mit *περὶ φύσεως* theils mit *περὶ πίστεως* erwähnt wird, die letztere Ueberschrift als die richtige zu betrachten wäre, wofür sich auch das Specil. Solesm. entscheidet (t. II. p. 8). Die Sache wird nur dadurch etwas unsicher, daß in der von Cureton mitgetheilten syrischen Uebersetzung des genannten eusebianischen Catalogs das ܥܠ ܗܝܡܢܘܬܐ wiederholt vorkommt, und zwar einfach ohne weitern Beisatz nicht an fünfter, sondern an eilfter Stelle, wo im eusebianischen Texte *περὶ πίστεως* (al. *κτίσεως*) *καὶ γενέσεως Χριστοῦ* sich findet, wofür nach dem syrischen Texte *περὶ πίστεως, καὶ περὶ γενέσεως Χριστοῦ* stehen müßte.

---

hang mit dem Vorausgehenden gar keinen rechten Sinn gebe, ist augenfällig, und auch in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft von Bernstein (Bd. X. S. 547) und Geiger (Bd. XII. S. 534) gezeigt worden. Uebrigens hat schon Renan, was von ihnen und Cureton nicht beachtet wurde, die Stelle richtig übersetzt: **Et si aestimas eum superfluum hic, non computabit te inter eos qui cognoscunt eum etc.**

3.

Das jüdische Synedrium und die römische Prokuratur in Judäa.

Von Dr. Joseph Langen, Privatdozent in Bonn.

Versetzen wir uns in jene Zeit zurück, in der Palästina unter römische Herrschaft kam, so sehen wir die jüdische Nation bereits so entkräftet im religiösen wie politischen Leben, daß sie länger der römischen Uebermacht nicht zu widerstehen vermochte. Andererseits aber war sie so sehr noch von dem alten Nationalgefühl beseelt, daß sie wenigstens den Schein der verlorenen Selbstständigkeit aus diesem staatlichen Schiffbruche auf jede Weise zu retten sich bemühte. Darum treffen wir selbst da noch, als schon römische Prokuratoren unter der Oberleitung des jedesmaligen Prokonsuls von Syrien an h. Stätte ihr Tribunal aufgeschlagen hatten, und Jerusalem der Obhut heidnischer Soldaten anvertraut war, die alten jüdischen Einrichtungen an, die nur allmälig nach den hartnäckigsten Kämpfen von der Allgewalt der römischen Weltmacht unterdrückt wurden, und vollständig erst mit der Nation selbst ihren Untergang fanden bei der Zerstörung des Tempels und der Stadt.

Aber eben darum, weil die wohl berechnende Klugheit der Römer nicht mit einem einzigen Gewaltstreiche die Institutionen des Volkes vernichtete, sondern allmälig durch römische Einrichtungen die Geltung der einheimischen immer mehr zurückdrängte, darum kann man fragen: wie bestanden in ihrer Competenz die römische Prokuratur und das jüdische Synedrium neben einander? oder specieller: wer übte damals das höchste der weltlichen Gewalt zustehende Recht, das Recht über Leben und Tod, das römische oder das jüdische Tribunal?

Als der Verfasser dieser Zeilen beim Beginne seiner akademischen Lehrthätigkeit die bezeichnete Frage zum Gegenstande seiner Antrittsrede machte, konnte er manche hierauf bezügliche Punkte nur eben andeuten oder übersichtlich behandeln; und darum benutzt er diese Gelegenheit, in weiterer Ausführung seine deßfallsigen Bemerkungen einem größern Publikum mitzutheilen, zumal er nicht der in der neuesten Zeit von Döllinger [1]) vertretenen, sondern der entgegengesetzten, früher [2]) von ihm ausgesprochenen Meinung beitreten zu müssen glaubte.

Während nun auch Döllinger [3]) behauptet, die Bestrafung aller nichtreligiösen Vergehen habe, wenn es sich um Leben und Tod gehandelt, unbestritten vor das Forum des Prokurators gehört, stellten schon in der alten Zeit unter Andern Chrysostomus [4]) und Augustinus [5]) die Behauptung auf, welche nach dem Vorgange

1) Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. Regensburg 1860. S. 453—457.

2) Heidenthum und Judenthum. Regensburg 1857. S. 767.

3) Christenthum und Kirche. S. 455.

4) Hom. 83. in Joan.

5) Tract. 114. in Joan.

vieler Neuerer [1]) Döllinger a. a. O. wiederholt hat, das Synedrium habe bei allen religiösen Verbrechen das Urtheil nach altem Gebrauch und Recht gefällt, und nur unter gewissen, später noch zu besprechenden Umständen hätten die Juden die Fällung und Vollstreckung des Todesurtheiles dem römischen Prokurator überlassen. So sei dieß z. B. auch bei der Verurtheilung Christi geschehen, weil sie ihn gerade am Osterfeste im Angesichte aller aus weiter Ferne zu Jerusalem zusammengekommenen Juden und am Kreuze sterben zu sehen gewünscht, sie selbst aber weder in jenen Tagen noch auf diese Weise ihn hätten tödten dürfen. Nach dieser Ansicht also besaß dieser oberste jüdische Gerichtshof noch zu Pilatus Zeit vollständige Selbstständigkeit in der Aburtheilung und Bestrafung todeswürdiger religiöser Verbrechen.

Dagegen behaupten andere Gelehrte [2]), unter den römischen Prokuratoren hätten die Juden das unabhängige Recht richterlicher Entscheidung über Leben und Tod gar

1) Thom. Goodwin, Moyses et Aaron V, 7. § 7; Wagenseil, Tela ignea satanae (Confut. carm. R. Lippmanni p. 299 sqq.); Bynaeus, De morte J. Ch. t. III. p. 18 sqq.; Selden, De synedr. II, 15; Baronius, Annales Lucae. 1738. t. I. p. 142. ad a. 34; Rosenmüller, Scholia ad Joan. 18, 31; u. a.

2) J. Scaliger, Adnot. ad Eus. Chron. n. 2086; Cornel. a Lapide und Harduin, Comment. ad Joan. 18, 31; Basnage, Annales polit.-eccl. t. I. p. 381; Lampe, Comment. zu Joh. 18, 31; Relandus, Antt. Hebr. p. 124; Carpzov, Apparat. hist.-crit. antt. s. cod. et gentis Hebr. p. 583; Lardner, Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte. Berlin, 1750. I. Thl. S. 66 ff.; Jahn, Bibl. Archäol. II. Thl. 2. Bd. S. 80 ff.; Dupin, Jésus devant Caïphe et Pilate. Bruxelles 1829. p. 190; Neander, Leben Jesu. S. 625. Tholuk, Glaubwürdigkeit der evang. Gesch. Hamburg, 1837. S. 360; De Wette, Comment. zu Joh. 18, 31.

nicht mehr gehabt, sondern auch ihre Todesurtheile über religiöse Verbrechen dem römischen Prokurator zur Bestätigung vorlegen müssen. Für beide Ansichten beruft man sich auf die vorzüglichsten Quellen der jüdischen Alterthümer, auf die hl. Schrift, auf die Bücher des Juden Flavius Josephus und auf die Talmudisten. Gehen wir daher der Reihe nach diese einzelnen Quellen durch, und sehen wir zu, was sich aus ihnen entnehmen läßt.

I.

Die Nachrichten der hl. Schrift.

1. Betrachten wir zuerst die Evangelien, so finden wir in ihnen an mehrern Stellen erzählt, wie die Juden eine Hinrichtung wirklicher oder vermeintlicher Verbrecher wenigstens vorzunehmen beabsichtigen. So versucht man mehrere Male, Jesus zu tödten [1]; und er wiederum hat nur durch seine unerwartete Antwort die Ausführung der Todesstrafe an der Ehebrecherin verhindert [2]. Indeß sind diese Stellen nicht von derselben Bedeutung für die Beantwortung unserer Frage.

Die Ehebrecherin hatte man bei der sündhaften That ertappt (Joan. 8, 3), man bringt sie zu Jesus und hält ihm das Gesetz Moyses vor, nach dem sie den Tod durch Steinigung verdient habe. Daß dieß auf der Stelle, ohne weitere gerichtliche Formalitäten vor sich gehen sollte, wie es in solchen Fällen bei den Juden Sitte war, lassen die Worte Christi klar erkennen: ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος

1) Joan. 5, 18; 7, 1. 25; 8, 58.
2) Joan. 8, 3 ff.

τὸν λίθον ἐπ' αὐτῇ βαλέτω (v. 7)[1]. Ebenso hat er kurz nachher kaum gesagt: πρὶν ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγώ εἰμι (v. 58), da heben sie Steine auf, um ihn selbst zu tödten. Hier ist von einem gerichtlichen Verfahren überall nicht die Rede.

Anders aber scheint es sich mit jenen andern Stellen zu verhalten. Da heißt es nämlich, die Juden hätten gesucht, den Herrn zu tödten (ζητοῦσιν ἀποκτεῖναι), und zwar sind es die Schriftgelehrten und Pharisäer, welche diesen Plan lange gehegt, und ihn nicht mit unüberlegter Gewalt, sondern unter Anwendung aller rechtlicher Formen zur Ausführung zu bringen gesonnen sind. Gerade dieß, was sie mehrere Male vergebens „versucht" hatten, sollte ihnen endlich, als die Zeit gekommen war (Joan. 7, 6), durch dieselben Mittel gelingen. Wir müssen also in dem ἀποκτεῖναι an den genannten Stellen mehr suchen, als die nur bei bestimmten Verbrechen übliche improvisirte Steinigung. Andererseits gibt es uns noch keinen nähern Aufschluß über die Art und Weise des beabsichtigten gerichtlichen Verfahrens; denn es kann sowohl ein durchaus selbstständiges Vollziehen des richterlich gesprochenen Todesurtheiles bezeichnen, als auch die Unternehmung alles

1) Ob freilich die Römer solche tumultuarische Exekutionen, die übrigens damals gewiß nicht selten waren, immer ignorirt haben, ist eine andere Frage. Walther, Jurist.-histor. Betrachtungen über das Leiden und Sterben J. Ch. Breslau und Leipzig, 1738. S. 170 ist der Ansicht, man habe dem Heilande diesen Fall vorgebracht, um ihn eben eines Uebergriffes in die Rechte des Prokurators eventuell zu beschuldigen. Uebrigens scheinen die Römer wenigstens für gewisse Fälle ein solches Verfahren entweder stillschweigend (Philo, Legat. ad Caj. § 31) oder ausdrücklich (Jos. Bell. Jud. VI, 2, 4) geduldet zu haben.

dessen, was die Juden von ihrer Seite nur eben thun konnten, um den Tod des verhaßten Sittenrichters zu veranlassen.

2. Gehen wir also gleich über zu dem in den Evangelien ausführlich erzählten letzten Versuche, dem der erwünschte Erfolg nicht fehlen sollte; und sehen wir zu, ob hier ein bestimmtes gerichtliches Verfahren als das damals gebräuchliche zu erkennen ist. Verfolgen wir den ganzen Prozeß in seinem Verlaufe nach dem Berichte der Evangelisten, so ward zunächst Christus vor den hohen Rath geführt; dessen Vorsitzender, der Hohepriester, fragt nach einer kurzen Verhandlung: Was dünket euch? und die Mitglieder antworten einstimmig: Er ist des Todes schuldig! (Matth. 26, 66).

Hieraus folgt, daß das Synedrium trotz der römischen Herrschaft in Palästina noch existirte, nach Gutdünken sich versammelte, dem jüdischen Gesetze gemäß richtete, und selbst das Todesurtheil über den Verbrecher aussprach. Demgemäß also hat Dupin [1]) jedenfalls Unrecht, da er gegen Salvador [2]) behauptet, die Juden hätten das Todesurtheil nicht einmal fällen dürfen, wenn wir anders nicht mit ihm in jener Verurtheilung eine Ueberschreitung der gesetzlichen Normen erkennen wollen. Indeß haben wir keinen genügenden Grund zu bezweifeln, daß hier ein nach dem bestehenden Rechte gültig gesprochenes Todesurtheil vorliege; denn der ganze Vorgang, wie der Evangelist ihn uns berichtet, trägt einen offiziellen, der

---

1) Jésus devant Caïphe et Pilate. p. 191.

2) Histoire des institutions de Moïse. T. II. Bruxelles, 1829. p. 90.

jüdischen Gerichtsordnung entsprechenden Charakter. War jedoch das Todesurtheil des Synedriums ein gültiges, so muß das weitere Verfahren uns auf den ersten Blick nicht wenig befremden. Anstatt nämlich ihr Urtheil sofort zu vollziehen, führen die Juden den bereits Verurtheilten zum römischen Prokurator (Matth. 27, 1 f.).

Nun meinen Einige, wie schon der h. Augustinus, dieß sei nur geschehen, weil die Juden an der Paraskeue zum Osterfeste selbst das Todesurtheil nicht hätten vollstrecken dürfen. Aber zugegeben auch, daß sie das an den eigentlichen Fest- und Sabbathtagen nicht durften, so können wir das Gleiche nicht ohne Weiteres auch von der Vorfeier behaupten. Freilich hielten die Juden die Paraskeue zum Paschafeste nach der Rückkehr aus dem Exil sehr hoch, und es läßt sich sogar nicht ohne alle Wahrscheinlichkeit die bekannte Hypothese zur Erklärung der Verschiedenheit der evangelischen Berichte über den Tag der Feier des Ostermahles auf diesen Umstand bauen. Aber trotzdem fehlt noch viel, daß dieser Vortag des Festes einem Sabbathe oder Festtage in jeder Beziehung ebenbürtig an die Seite gesetzt worden wäre, wenn auch die Gemara von Jerusalem ausdrücklich erklärt: כן ערב הפסח כפסח [1]. Würde man wohl an dem Tage, an dem die Körper der Gekreuzigten nicht einmal mehr am Kreuze hängen bleiben sollten (Joan. 19, 31), ein Todesurtheil gesprochen haben? Und doch wagte man dieß, als bereits die Paraskeue begonnen hatte, und machte sich kein Gewissen daraus, an diesem h. Tage den Akt der Kreuzigung auf der Schädelstätte vollziehen zu sehen. Würde man wohl zugegeben

1) Tract. Chagiga III, 7.

haben, daß am ersten eigentlichen Paschatage Jesus wider alles mosaische Gesetz das Kreuz selbst tragen, und als er ermüdete, Simon von Cyrene, der doch auch wohl seinem Namen gemäß ein Jude war, es ihm nachschleppen solle? Hätten Joseph von Arimathäa und Nikodemus persönlich die Abnahme vom Kreuz und das Begräbniß am Sabbathe besorgen dürfen? Und doch geschieht dieß alles am Vortage des Festes (Joan. 19, 17. Matth. 27, 32. Joan. 19, 38 ff.), und da das Grab, in welches sie den Herrn legten, sehr nahe war, so gelang es ihnen eben vor dem eigentlichen Beginne des Osterfestes mit allem fertig zu werden (Joan. 19, 42). Daß man aber überhaupt einen wesentlichen Unterschied zwischen den genannten Tagen machte, jene Worte der Gemara von Jerusalem also keineswegs zu urgiren und nur allgemeiner aufzufassen sind, bestätigt eine Nachricht der Mischna [1]. Ihr zufolge feierten die Galiläer, welche an Eifer für die Gesetzesorthodoxie die Juden von Judäa zu überbieten strebten, den ganzen Tag vor dem Paschafeste, während diese bis zum Mittage der gewöhnlichen Arbeit oblagen. Warum sollten die Juden nun an dem Morgen dieses Tages ihr Urtheil nicht haben vollstrecken dürfen, da sie es doch an demselben gefällt hatten, und die Anklage beim Prokurator vorzunehmen sich nicht scheuten? Auf dieß alles hatte bei ihnen die Heiligkeit des Tages keinen Einfluß ausgeübt; denn der geringfügige Umstand, daß sie nicht in's Richthaus des Pilatus eintreten wollen, erscheint zunächst nicht durch die Heilighaltung der Paraskeue motivirt, son-

---

1) Tract. de Pascha IV, 5: ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ובגליל לא הוו עושין כל עיקר

dern hängt nur mit dem Essen des Osterlammes und der Vermeidung heidnischer Berührung zusammen. Sie scheuten nicht das Haus des Richters als solches, sondern nur als ein heidnisches überhaupt, und zwar wie es bei Joan. 18, 28 ausdrücklich zu lesen ist, weil sie das Paschalamm des Abends essen wollten [1]). Sagt aber Philo [2]), die alexandrinischen Juden hätten an Festtagen Niemanden getödtet, so sind zunächst, wie aus den Worten klar hervorgeht, keine jüdisch-religiösen, sondern politische Feste gemeint. Will man jedoch auch, wie Döllinger [3]) es zu thun scheint, der Analogie gemäß auf ein gleiches Verfahren der Juden in Palästina bei religiösen Festen schließen, so läßt sich doch nur diese Anwendung auf die eigentliche Festzeit machen, und nicht auf die Vorfeier, um die es sich gerade in unserm Falle handelt. Es dürfte sogar eben eine solche Verallgemeinerung der Philonischen Nachricht über die alexandrinischen Juden sehr zu Gunsten der Annahme sprechen, daß die den Festen zunächst liegenden Tage zu Exekutionen synedristischer Todesurtheile sich am ehesten geeignet hätten. Wenn wir nämlich eine Stelle des Talmud hinzunehmen,

---

1) Vgl. Calmet, Lampe, Olshausen u. a. Erklärer z. d. St.

2) In Flaccum § 10: *τοῖς γὰρ ὀρθῶς πολιτευομένοις τῶν ἀρχόντων καὶ μὴ προσποιουμένοις τόλμαν, ἀλλ' ὄντως τιμῶσιν εὐεργέτας, ἔθος ἐστὶ μηδένα κολάζειν τῶν κατακρίτων ἄχρις ἂν αἱ ἐπιφανεῖς γενέθλιοι καὶ πανηγύρεις αὗται τῶν ἐπιφανῶν σεβαστῶν διεξέλθωσιν .... Ἔδει γὰρ καὶ νεκροὺς ἀπολαῦσαί τινος χρηστοῦ γενεθλιακαῖς αὐτοκράτορος καὶ ἅμα τὸ ἱεροπρεπὲς τῆς πανηγύρεως φυλαχθῆναι.*

3) A. a. O. S. 457. Wenn Döllinger hier in Flaccum p. 976 citirt nach der Pariser Ausgabe von 1640, die uns nicht zur Hand war, so hat er zweifelsohne die angeführte Stelle im Auge gehabt.

so bewahrte man die zum Tode verurtheilten Verbrecher absichtlich für die höchsten Feste auf, um an ihnen vor den zahllosen in Jerusalem anwesenden Juden ein abschreckendes Beispiel zu statuiren [1]). Durfte nun an den Festen selbst Niemand hingerichtet werden [2]), und wollen wir die talmudische Nachricht nicht ganz um ihre Glaubwürdigkeit bringen, was sie nach dem Zeugniß der angesehensten jüdischen Gesetzeslehrer, wie Maimonides' und Jarchi's [3]), nicht verdient, so müssen wir gerade in den den Festen zunächst voraufgehenden und zunächst folgenden Tagen die vornehmlichsten Termine für die Vollstreckung der Todesurtheile erkennen, wenn diese auch nicht eben nothwendig an jene Zeitpunkte gebunden war. Eignete sich aber unter diesen Tagen nicht die Paraskeue am meisten zu dem besagten Zwecke, da an ihr die größte Menge der zum Feste eilenden Pilger in der Hauptstadt schon anwesend war? Und doch sollen die Juden Jesum dem Prokurator vorgeführt haben aus dem Grunde, weil sie ihr Todesurtheil an der Paraskeue nicht an ihm vollstrecken wollten! So leicht also ist das befremdende Anrufen der römischen Behörde nicht erklärt; es hat tiefere Gründe.

Hätten die Juden auch an der Paraskeue schon Niemanden tödten dürfen, so konnten sie es ja am Tage vorher thun, zumal die Gefangennehmung des Herrn nicht

1) Gemara Babyl. Tract. Sanhedrin. fol. 80, a. ומשמרין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל שנאמר וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד

2) Mit viel größerer Sicherheit können wir dieß noch aus Joan. 19, 31 und dem talmudischen Traktate Moed Katon V, 2 schließen als aus Philo's Worten.

3) Vgl. Selden, De synedr. III, 3. § 7.

durch irgend einen unerwarteten Umstand veranlaßt, sondern bereits lange beabsichtigt wurde. Oder warum verwahrten sie den Gefangenen und am Tage vor dem Feste Verurtheilten nicht, um ihn unmittelbar nach demselben hinzurichten, ähnlich wie es Herodes mit Petrus vorhatte [1])? Wäre ja doch auch dann fast ebenso gut jener Nebenzweck erreicht worden, ihn vor den Augen der zahlreichen Pilger hinzurichten, als wenn sie es an der Paraskeue gethan hätten. Zudem mußten nun die Juden um dieses gar nicht in Anschlag zu bringenden Unterschiedes willen sich nicht allein der Demüthigung unterziehen, die Gültigkeit ihres Urtheils in Frage gestellt, und so die Auctorität des Synedriums einer zweifelhaften Bedeutung Preis gegeben zu sehen [2]), sondern sogar sich der Gefahr aussetzen, daß ihr Urtheil von Pilatus kassirt und ihr so lange gehegter und endlich mit einem solchen Aufwand von Schlauheit und Perfidie in's Werk gesetzter Plan vom Prokurator vereitelt werde [3]). Und das wird doch wohl Niemand mit jüdischem Nationalstolze und jüdischer Klugheit vereinbarlich finden.

So drängt sich uns demnach die Ueberzeugung auf, daß in der Feier der Paraskeue weder der allgemeinen Gewohnheit der Juden gemäß, noch den besondern in diesem Falle obwaltenden Umständen zufolge der Grund davon liegen könne, daß die Juden ihre Klage vor den Prokurator bringen. Auch weisen diese letztern eben angeführten Umstände mit gleicher Nothwendigkeit die andere Annahme ab, nach der die Juden den Heiland am Kreuze sterben

1) Act. 12, 4.
2) Joan. 18, 29. 38; 19, 4. 6.
3) Luc. 23, 16. Joan. 19, 10.

sehen wollten, und nur zu diesem Zwecke eine römische Exekution nothwendig erschien [1]). So viel konnte ihnen auch hieran nicht gelegen sein, wenn wir selbst zugeben wollten, daß sie ihn lieber nach römischer Sitte hätten kreuzigen sehen. Aber auch das ist so unbezweifelt nicht, wie es gewöhnlich dargestellt wird. Warum sollte denn die gesetzesmäßige Strafe bei Christus nicht angemessen erschienen sein, die überdieß zu der Klage, welche über ihn vor dem Synedrium vorgebracht worden war, eben sehr gut gepaßt hätte? Wollen wir nämlich die uralte [2]) jüdische Todesstrafe der Steinigung und der Ausstellung des Leichnams des Verbrechers auch nicht mit Onkelos und andern Uebersetzern bloß auf die Blasphemie beschränken, sondern die Worte כִּי־קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי [3]) als Begründung der Vorschrift ansehen, den Unglücklichen vor der Nacht noch zu begraben, so war doch jenes größte aller Verbrechen jedenfalls miteingeschlossen. Auffallend bleibt es immerhin, daß sowohl jene Uebersetzer, resp. Paraphrasten wie auch manche spätere jüdische Lehrer den bezeichneten beschränkten Sinn in diese Stelle übertrugen, als wenn nach ihrer Meinung vorzüglich die Blasphemie mit einer solchen nachträglichen Ausstellung des Leichnams des Verbrechers wäre bestraft worden. Wie wenig wir also

1) So schon Chrysost. Hom. 83 in Joan.

2) Deut. 21, 22 f.

3) Onkelos paraphrasirt diese Worte: אֲרֵי־עַל דְּחָב קֳדָם־יְיָ אִצְטְלִיב Aehnlich der Syrer: ܡܛܠ ܕܥܠ ܕܣܟܠ ܠܐܠܗܐ ܐܙܕܩܦ Ebenso unter den übrigen Uebersetzern nicht der samaritanische, wie Selden, de synedr. p. 891 unrichtig angibt, sondern der arabische: لذ صلب لما افتري علي الله

berechtigt sind zu behaupten, die Juden hätten Jesum auf römische Weise gekreuzigt sehen wollen, den sie doch gerade der Blasphemie beschuldigten, liegt, wie wir glauben, bereits klar zu Tage. Wenigstens aber hätten sie ihn, wie wir oben erkannt haben, lieber selbst steinigen müssen, als sich allen jenen Bedenken und Schwierigkeiten aussetzen, die ihnen eine Vorführung des Angeklagten vor den römischen Beamten nothwendig bereitete.

Mit ebenso wenig Grund bemerkt Mosheim [1]), die Synedristen hätten die ruchlose That vor dem Volke nicht verantworten zu können geglaubt, und deßhalb den Pilatus die Ungerechtigkeit begehen lassen. Aber wußte denn das Volk nicht, daß gerade das Synedrium zuerst den Angeklagten für des Todes schuldig erkannt hatte? Hatte es nicht selbst ihn von einem Hohenpriester zum andern begleitet, und war ihm bis vor das Prätorium gefolgt? Hatten die Synedristen nicht die Festzeit allein zur Verurtheilung gescheut, um keine Unruhen im Volke zu erregen, keineswegs aber die Hinrichtung überhaupt (Matth. 26, 5)? Regten sie nicht selbst offen das Volk zu wildem Eifer gegen Jesum auf, und stimmte dieß nicht vollkommen in die grausamen Forderungen ihrer Hirten und Lehrer ein? Würde diese von ihnen verblendete Menge ihnen es zum Vorwurfe gemacht haben, wenn sie es nicht bei dem bloßen Fällen des Todesurtheiles hätten bewenden lassen, sondern gleich die Exekution von ihnen selbst vorgenommen worden wäre? Mußte sie dieß nicht sogar wünschen, da man der Verurtheilung Christi ohnehin den Anstrich des Gesetzeseifers und der Orthodoxie zu geben

1) Comment. zu Joh. 18, 31.

nicht unterließ, und die so überaus schnell erfolgte Umstimmung des noch vor Kurzem für den großen Propheten so begeisterten Volkes lediglich durch diese verruchte Simulation zu erklären ist? Hätten aber die Synedristen vielleicht den Wankelmuth der stets leicht verführbaren Menge gefürchtet, so durften sie auch nicht so offen als die Anstifter des ganzen Prozesses unter ihr auftreten. Kam je nach erfolgter That Jemand von diesen Schreiern zur Besinnung, so mußte sich vernünftiger Weise sein Abscheu nicht gegen Pilatus, wohl aber gegen jene wenden, die doch immerhin als die eigentlichen Urheber der That anzusehen waren, während dieser nur als Werkzeug ihrer Ausführung betrachtet werden konnte. — Wir kommen darum immer wieder auf unsere Frage als auf eine ungelöste zurück: warum führte man Jesum noch erst zum Prokurator trotz des erfolgten synedristischen Urtheils?

Sehen wir also nun zu, ob wir durch den weitern Verlauf der Prozedur bei Pilatus nähere Aufschlüsse über dieß räthselhafte Verfahren erhalten. Als die Juden Jesum zu Pilatus geführt und seine Frage nach dem Klagepunkte ziemlich trotzig abgewiesen hatten (Joan. 18, 30), sagt der Prokurator zu ihnen: *λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν* (Ibid. v. 31). Wollt ihr, will Pilatus sagen, mir euere Klage nicht vortragen, warum bringt ihr mir denn den Angeklagten vor mein Tribunal? Habt ihr ihn als Uebelthäter nach euerm Gesetze erkannt, so richtet, d. h. bestrafet ihn auch nach demselben. Wir können also jene Worte weder mit mehreren Gelehrten [1])

1) So Walther a. a. O. S. 149; Carpzov l. c. p. 583; Dupin p. 195; De Wette, Comment. z. d. St.; vgl. hiegegen Döllinger S. 453 f.

als Ironie auffassen, mit der Pilatus den Juden höhnisch zur Antwort gab: dann versuchet es nur einmal ihn euerm Gesetze gemäß zu tödten; noch können wir mit Döllinger[1]) diesem Satze den Sinn beilegen: Nun wenn er nach euerm Gesetze den Tod verdient hat, so vollstrecket selbst diese Strafe an ihm. Vielmehr zwingt uns der allgemeine Ausdruck κρίνατε, der freilich auch die Todesstrafe mit in sich begreifen kann, noch nicht, hier speciell an die Vollstreckung eines Todesurtheiles zu denken. „Bestrafet ihn nach euerm Gesetze" ist die wörtliche und einzig richtige Uebersetzung, und erst durch den weitern Verlauf könnte es sich ergeben, ob etwa hier speziell das Hinrichten zu verstehen wäre[2]).

Die Juden weisen auf der Stelle die Aufforderung des Pilatus zurück als eine Unmöglichkeit, indem sie sagen: *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα.* Unterdessen werden auch die Klagepunkte gegen Jesum in der Menge laut; denn Lukas (22, 2) berichtet, die Juden hätten nun begonnen, Jesum anzuklagen, er wiegele das Volk auf und verbiete, dem Kaiser Zins zu zahlen, da er selbst Christus der König sei. Da geht Pilatus in's Prätorium zurück zum Verhör und fragt Jesum: Bist du der König der Juden? Es fragt sich nun, wie haben wir diese ganze Scene aufzufassen, wie sind insbesondere die Worte der Juden zu verstehen: Wir dürfen Niemanden tödten? Sind wir nach den Regeln einer richtigen Interpretation nicht befugt, ohne Grund Stellen einen andern Sinn beizulegen,

1) S. 453.

2) Heß, Lebensgeschichte Jesu. Zürich 1823. III. Bd. S. 278 will in dieser Antwort die Absicht des Pilatus erblicken, jeden Schein eines Uebergriffes in die Rechte der Juden von sich ferne zu halten.

als sie ihrem Wortlaute nach haben, so müssen wir diese zunächst so erklären: die Juden geben mit jenen Worten dem Prokurator den Grund an, warum sie den Angeklagten nicht nach ihrem Gesetze bestraft haben, indem sie sagen, es sei ihnen dieß nicht erlaubt, da jener den Tod verdiene[1]). Nach dem Wortlaute also dürfen wir, um auf das besprochene *κρίνατε* zurückzukommen, diesem Worte nicht die specielle Bedeutung „hinrichten", sondern nur die allgemeinere „bestrafen" beilegen, indem sonst die Juden dem Prokurator mit demselben Ausdrucke würden geantwortet haben, während sie nun das vieldeutige *κρίνειν* durch das bestimmte *ἀποκτεῖνειν* spezialisiren.

So viel also ist vor der Hand gewiß: Pilatus trägt den Juden mit dem Worte *κρίνατε* nicht auf, den Angeklagten selbst zum Tode zu führen; und zweitens erklären die Juden, sie dürften dieß nicht. Aber warum? Sollen wir etwa mit Döllinger[2]) ergänzen: Niemanden, d. h. der des Hochverrathes schuldig ist und außerdem nicht am Feste? Er meint, die Juden hätten nicht gesagt, „wir dürfen am Feste keine Hinrichtung vornehmen", weil sie dann vom Prokurator die Antwort hätten erwarten müssen: „dann bewahret ihn bis nach den Festtagen auf." Aber die Paraskeue konnte ja, wie wir oben nachgewiesen haben, kein Hinderniß für die jüdische Hinrichtung des Heilandes sein; und hiermit verliert denn auch jene andere Restriktion ihre ganze Bedeutung. Die Anklage auf Hochverrath nahmen sie nämlich nur zu dem Zwecke in's Mittel, um Pilatus leichter nach ihren Absichten bestimmen zu

---

1) So auch schon Harduin ad h. l.

2) S. 457.

können, während in der That ihr eigenes Todesurtheil anders motivirt war [1]). Der eigentliche Grund, weßhalb sie sich wirklich an den Römer wenden, um von ihm die Verurtheilung zu erwirken, muß also ein anderer gewesen sein. Aber abgesehen hievon, warum sagen sie denn nicht: den dürfen wir nicht tödten, weil er des Hochverraths schuldig ist? Warum sollten sie überhaupt eine in ihrer Allgemeinheit unrichtige Behauptung ausgesprochen haben, deren Unrichtigkeit Pilatus, welcher doch jedenfalls seine und der Juden Kompetenz sehr genau kannte, auf der Stelle fühlen mußte? Das Unpassende der Annahme einer solchen Restriktion hat Kuinöl [2]) zu der Ausrede veranlaßt, die Juden würden sich wohl genauer ausgesprochen haben; nur der Berichterstatter Johannes, der überhaupt die Leidensgeschichte kurz erzähle, habe die nähere Beschränkung jener Aussage weggelassen. Aber was für eine Beschränkung? Die bis jetzt ersonnenen haben wir alle als unzuläßig zurückweisen müssen. Und in diesem Falle hätte Johannes doch auch wohl den Juden nicht eine solche entschiedene Negation in den Mund gelegt *οὐκ — οὐδένα*, da diese Verdopplung wenigstens häufig, wie auch bei demselben Evangelisten 15, 5, gerade das allgemeine und bestimmte der Verneinung bezeichnet [3]).

Doch wir müssen nicht allein der Grammatik und dem Zusammenhange nach die Worte des Evangelisten so auffassen, sondern auch Pilatus kann die Juden nicht anders

1) Vgl. Joan. 19, 7.

2) Comment. ad h. l.

3) Vgl. Winer, Grammatik des neuest. Sprachidioms. 4. Aufl. S. 466. Dieses Argumentes bedient sich schon Carpzov l. c. p. 583 zur Erklärung d. St.

als ganz allgemein verstanden haben. Denn warum benützt er nicht sonst später, als er Jesum des Hochverrathes nicht schuldig findet, und die Juden darum mit der Anklage variirend sagen, er müsse nach ihrem Gesetze sterben (Joan. 19, 7), diese Gelegenheit, um sich der unangenehmen Sache zu entledigen? Das hätte er sehr einfach durch die Wiederholung seiner nun wohl begründeten Worte gekonnt: *κατὰ τὸν νόμον κρίνατε αὐτόν*. Aber nach diesem Gesetze mußte er sterben! Darum konnte er so nur damals sprechen, ehe er noch wußte, daß es sich um ein Todesurtheil handle; jetzt da ihm dieß bekannt war, fällt es ihm gar nicht ein, die Vollziehung des Urtheils den Juden zu überweisen, trotzdem die Anklage das jüdische Gesetz betraf. Im Gegentheil erzählt Johannes (19, 8), Pilatus sei noch viel mehr in Verlegenheit gerathen, als die Juden von ihrem Gesetz gesprochen. Wie konnte er dieß, wenn gerade diese Aenderung der Klage in der That keine Verlegenheit, sondern die erwünschteste Gelegenheit gewesen wäre, ohne Schande sich der Sache zu entledigen, d. h. wenn todeswürdige Vergehen gegen das jüdische Gesetz vor das jüdische Forum gehörten? Der Prokurator weiß aber anders nichts zu thun, als Jesum wieder zu verhören, und deutlich offenbart sich seine vollständige Rathlosigkeit in der durchaus müßigen Frage, die er nun, da er nichts mehr zu inquiriren weiß, an Jesus stellt mit den Worten: Woher bist du?

Da der Heiland hierauf schweigt, will er ihn zum Antworten veranlassen durch die halb Grausamkeit und halb Mitleid verrathende Frage: *ἐμοὶ οὐ λαλεῖς; οὐκ οἶδας ὅτι ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαί σε, καὶ ἐξουσίαν ἔχω ἀπολῦσαί σε;* (Joan. 19, 10) Pilatus also sagt, er könne

Jesum freilassen, den so eben noch die Juden eines todeswürdigen Verbrechens gegen ihr Gesetz beschuldigen? Allerdings; und zwar viel zu deutlich, als daß wir dieß durch irgend eine Restriktion schwächen könnten. Und mit diesem Ausspruche des Pilatus stimmt ganz das Benehmen der Juden überein. Man braucht nur einen Blick in den evangelischen Bericht über den Vorgang vor dem Prokurator zu werfen, um sich zu überzeugen, wie stürmisch, mit welcher Aufregung und Spannung die Juden bei ihm ihren Zweck zu erreichen suchen; man kann sich des Eindruckes durchaus nicht erwehren, hier handle es sich nicht darum, ob Christus einige Tage früher oder später, auf diese oder jene Weise, unter diesem oder jenem Vorwande sterben sollte, sondern ob sich jener lang und eifrig gehegte Wunsch der Schriftgelehrten und Pharisäer überhaupt realisiren sollte, an dessen Erfüllung das Fortbestehn ihres Ansehens und ihrer Macht beim Volke sichtlich geknüpft war. — Alle diese Erwägungen lassen uns die Worte der Juden: „Wir dürfen Niemanden tödten" nur in ihrem eigentlichsten, buchstäblichen Sinne verstehen, nach dem es ihnen in keinem Falle gestattet war, ein Todesurtheil an Jemanden zu vollziehen.

Wenn aber Döllinger [1]) meint, die Bemerkung des Evangelisten Johannes (18, 32), es sei dieß Alles geschehen, damit Jesu Weissagung über die Art seines Todes erfüllt werde, setze voraus, daß gerade die Kreuzigung nicht selbstverständlich, sondern etwas Auffallendes, und somit die jüdische Exekution der Steinigung das Gewöhnliche gewesen sei, so brauchen wir nur an die mehrmaligen mißlungenen

---

1) S. 454.

Versuche der Juden zu erinnern, diese national-gesetzmäßige Todesart an Jesus zu vollziehen. Daß eben dieser letzte gelingende Versuch in aller rechtlichen Form unternommen werden sollte, wollte Jesus durch seine Weissagung andeuten. Dieses aber ging ganz gewiß vollständig in Erfüllung dadurch, daß die Juden ihn nicht steinigten, sondern dem Gesetze gemäß vor Pilatus erschienen, dessen Aufforderung, ihn nach ihrem Gesetz zu bestrafen, nicht zum Vorwande einer rechtlosen Exekution machten, sondern bis zum Ende, wenigstens scheinbar, den gesetzmäßigen Weg verfolgten, und so eine nach römischem Gesetz und Brauch zu vollziehende Hinrichtung herbeiführten.

Aber wie stimmt mit unserm so sicher gewonnenen Resultate die Aeußerung des Prokurators überein: *λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε· ἐγὼ γὰρ οὐχ εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν* (Joan. 19, 6)? Hier spricht er nicht allgemein vom Bestrafen (*κρίνειν*), sondern er weiß schon, daß es sich um ein Todesurtheil handelt, und fordert nun die Juden, wie es scheint, sehr bestimmt zur Vollstreckung desselben auf. Schon alles Gesagte läßt uns ahnen, daß Pilatus hier nicht sagen wolle, die Juden sollten ihr Urtheil selbstständig vollziehen. Auch haben sie bis jetzt Christus nur noch des Hochverraths beschuldigt, und dieß Verbrechen gehörte nach dem Zugeständnisse Aller sicher zur Kompetenz des Prokurators. Wie konnte also dieser auf ihren wiederholten Ruf: Kreuzige ihn, kreuzige ihn! zur Antwort geben: Ihr habt ja das Recht über Leben und Tod selbst auch in dem vorliegenden Falle, übet dieß Recht daher an ihm aus, und kreuziget ihn selbst? Hätte aber auch Pilatus aus lauter Verlegenheit sich diesen bedeutenden Rechtsfehler zu Schulden kommen lassen, und die

Rechte des eigenen Tribunals so wenig gewahrt, was sich indessen von einem Römer nicht leicht, und am wenigsten von einem Manne wie Pilatus erwarten läßt, so mußten doch nun die Juden, wenn sie aus irgend einem Grunde die Hinrichtung nicht vornehmen wollten, gewiß erklären, sie dürften keinen *Hochverräther* tödten, und so ihre alte Beschuldigung hervorheben. Und was sagen sie auf jene Worte des Pilatus? Gerade das Gegentheil! Jetzt, da Pilatus ihnen den *Hochverräther*, wie man meint, zum selbstständigen Verfahren übergeben will, behaupten sie, er müsse *nach ihrem Gesetze* sterben. So gaben sie ja ganz eigentlich dem Prokurator Veranlassung zu sagen: Nun dann gehört dieser ganze Prozeß mit seiner Exekution erst recht vor *euer* Forum. Aber weder erwarten die Juden diese Antwort, noch wagt Pilatus, sie ihnen zu geben; wir haben bereits von Johannes (19, 8) vernommen, daß er sich jetzt noch viel mehr fürchtete. So zwingt uns jene Erklärung der Stelle zu der absurden Annahme, Pilatus habe, während er den Hochverrath vor das jüdische Forum verwiesen, Freventhaten gegen das jüdisch-religiöse Gesetz vor das seinige gezogen! Außerdem hätte in diesem Sinne auch Pilatus nicht sagen können *σταυρώσατε*, sondern höchstens *ἀποκτείνατε*, da er jedenfalls wissen mußte, daß die Juden ihn sicher nicht *gekreuzigt* haben würden.

Was will denn aber der Prokurator mit jenen Worten besagen? Nicht ohne Bedeutung fügt er hinzu: *ἐγὼ γὰρ οὐχ εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν.* Ich kann, sagt er, ihn nicht kreuzigen lassen unter meiner Verantwortung, weil ich ihn für unschuldig halte; wollet ihr es auf euch nehmen, so mag es meinetwegen geschehen, ich werde die

Kreuzigung nicht verhindern. Eine solche Ungesetzmäßigkeit im Verfahren kann uns bei dem bekannten Charakter dieses Mannes, wie schon dieser Prozeß allein ihn verräth, wenig Wunder nehmen; auf diese Weise suchte er den Juden genug zu thun, und zugleich die Schuld eines ungerechten Urtheils nicht auf sich laden. Sein Händewaschen in Unschuld ist ja seitdem sprüchwörtlich geworden. Selbst der etwas prägnante Ausdruck *σταυρώσατε ὑμεῖς αὐτόν* für diesen Sinn kann nicht auffallen, da es sogar später, obgleich Pilatus unter seinem Namen durch römische Soldaten die Kreuzigung wirklich ausführen ließ, bei Johannes heißt: *τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς* (d. h. *Ἰουδαίοις*) *ἵνα σταυρωθῇ* (19, 16); Lukas aber sogar erzählt (23, 25): *τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκε τῷ θελήματι αὐτῶν.* — Auch diese zuletzt besprochenen Worte des Prokurators beweisen also nichts gegen die buchstäbliche Auffassung der Aussage der Juden: *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα.*

3. Sind wir durch die vorstehenden exegetischen Erörterungen genöthigt anzunehmen, daß bei der Verurtheilung Christi die Juden das Todesurtheil nicht vollzogen, weil sie dies überhaupt, auch bei religiösen Vergehen nicht durften, so haben wir nun zu untersuchen, was über andere ähnliche Fälle die hl. Schrift uns berichtet. Werden die Apostel vor das Synedrium geführt (Act. 5, 27), berathschlagt man dort, sie zu tödten, und wird dieß nur durch die denkwürdigen Worte Gamaliels vereitelt (v. 33 ff.), so braucht dieß *ἐβουλεύοντο ἀνελεῖν αὐτούς* jedenfalls nichts mehr zu bedeuten, als das besprochene *ζητοῦσιν ἀποκτεῖναι.* Dieses aber ging wirklich bei Christus in Erfüllung, wenn auch erst viel später und nur in der Weise, daß Pilatus

den Verurtheilten „ihnen zur Kreuzigung übergab." Treten also im Laufe der Untersuchung keine Gründe zu Tage, die uns nöthigen, in jenen Worten der Apostelgeschichte ein durchaus autonomes Verfahren des Synedriums zu erkennen, so dürfen wir auch ihnen nur den bezeichneten beschränkten Sinn beilegen.

4. Auch der h. Stephanus wird nach Act. 6, 12 vor den hohen Rath geführt, aber die Verhandlungen sind noch nicht zu Ende, da heißt es (7, 57 f.): *„ὥρμησαν ὁμοθυμαδὸν ἐπ' αὐτὸν καὶ ἐκβαλόντες ἔξω τῆς πόλεως ἐλιθοβόλουν.* Die meisten Ausleger und Archäologen [1]) nehmen mit dem größten Rechte an, die gerichtliche Verhandlung sei durch dieß gewaltthätige Verfahren unterbrochen, und ein Urtheil nicht einmal gefällt worden. Von letzterm ist auch an der ganzen Stelle keine Rede, vielmehr werden wir sehr lebhaft an eine solche Scene der Volksjustiz erinnert, wie sie bei dem eben besprochenen Vorfalle (Act. 5, 26) von der Tempelwache befürchtet, und bei einer noch zu erörternden Verhaftung des h. Paulus (Act. 21, 31 ff.) mehrere Male verhindert wird. Wir brauchen daher nicht einmal mit Toletus [2]), Winer [3]) u. a. anzunehmen, das Synedrium habe in diesem Falle seine Kompetenz unrechtmäßig überschritten [4]), indem es überhaupt kein Urtheil gefällt hat, und somit diese Hinrichtung zu irgend einem

---

1) So z. B. Carpzov l. c. p. 583; Jahn, Archäol. II, 2. S. 305; Lücke, Comment. zu Joh. 18, 31.

2) Comment. ad Joan. 18, 31.

3) Bibl. Realwörterb. z. d. W. Synedrium.

4) Die Annahme Lardner's, Glaubwürdigkeit der ev. Gesch. I. Th. S. 100, und Schulze's, Neue Einl. in die hl. Schrift. Halle 1777. III. Th. S. 174, damals sei kein Prokurator in Palästina gewesen, ist ungewiß.

gerichtlichen Verfahren in keiner Beziehung steht. Selbst Döllinger sagt an einer frühern Stelle seines angeführten Werkes [1]): „in wildem Tumult rissen sie ihn ohne förmlichen Urtheilsspruch nach dem Zelotenrecht zur Steinigung."

5. Wenn Paulus vor dem Könige Agrippa sagt (Act. 26, 10): *καὶ πολλοὺς τῶν ἁγίων ἐγὼ φυλακαῖς κατέκλεισα τὴν παρὰ τῶν ἀρχιερέων ἐξουσίαν λαβών· ἀναιρουμένων τε αὐτῶν κατήνεγκα ψῆφον*, so ist auch zunächst nichts mehr behauptet, als daß er im Auftrage der Hohepriester Christen gefänglich eingezogen und bei der Untersuchung seine Beistimmung zum Todesurtheile gegeben habe. Alles das war auch von Seiten der Juden bei der Verurtheilung Christi geschehen, und doch waren wir durch exegetische Gründe gezwungen, hierbei ein durchaus selbstständiges Verfahren des Synedriums in Abrede zu stellen. Warum sollen wir nicht annehmen, daß, nachdem man die Christen wie früher ihren Meister zum Tode verurtheilt hatte, erst die Genehmigung der Prokuratur eingeholt wurde? Daß Paulus dieß nicht erwähnt, kann durchaus nichts beweisen, indem er nicht den Gang des Prozesses gegen die Christen, sondern nur seine Betheiligung an demselben darstellen will. Da aber der Prokurator in Cäsarea residirte, und nur an den Hauptfesttagen, an denen sich viel Volks in Jerusalem versammelte, hierhin kam [2]), so wäre es auch sehr gut denkbar, daß die Juden diesen einer freiern Bewegung in der Hauptstadt günstigen Umstand sich zu Nutze machten, und ohne vorher in Cäsarea angefragt zu haben, nicht selten

1) S. 47.

2) Vgl. z. B. Jos. Antt. XVIII, 4, 3.

eine den römischen Gesetzen gemäß unerlaubte Hinrichtung vornahmen. Hingen ja die Juden noch immer so sehr an ihrer nationalen Selbstständigkeit, und wurde es ihnen ja so unendlich schwer, ihren stolzen Nacken unter das Joch der römischen Herrschaft zu beugen, daß sie durch ihre wiederholten Unruhen immer strengere Maßregeln von Seiten der Römer provocirten, und durch ihren Widerstand und ihre Hartnäckigkeit ihr Loos selbst entschieden für ewige Zeiten. Wie häufig aber auch sonst Rechtsverletzungen in den entlegenen Provinzen des römischen Reiches selbst unter den Augen der römischen Beamten ungeahndet vorkommen konnten, brauchen wir Kennern der Geschichte nicht erst durch Beispiele zu erhärten. Wir erinnern nur an den Prokonsul Gallio von Achaja, vor dessen Tribunal man den Synagogenvorsteher Sosthenes züchtigte, ohne daß er sich nur die Mühe gab, dieses zu rügen [1]). Wir erinnern ferner an die Hinrichtung des jüngern Jakobus, die allen Gesetzen zuwider vom Hohepriester in's Werk gesetzt werden konnte [2]), und sicher unbestraft geblieben wäre, wenn nicht das überaus hohe Ansehen des Gemordeten [3]) einige Juden vermocht hätte, die Bestrafung des verbrecherischen Priesters zu veranlassen. Wir erinnern nur an die Beschreibungen, die uns Josephus von dem allen Gewaltthätigkeiten Preis gegebenen Judäa macht, in dem massenweise mißliebige Persönlichkeiten ohne Urtheil und Recht aus dem Wege geschafft wurden [4]). Vielleicht mag man auch gegen die Christen auf diese Weise weniger gesetzmäßig vorgegangen

1) καὶ οὐδὲν τούτων τῷ γαλλίωνι ἔμελλεν. Act. 18, 17.
2) Jos. Antt. XX, 9, 1.
3) Vgl. Euseb. H. E. II, 25.
4) Antt. XVIII, 1, 1.

sein, und nicht gerade in jedem Falle die Erlaubniß von Cäsarea eingeholt haben, sie hinzurichten.

Gehen wir aber etwas näher ein auf die Untersuchung über die Zeit, in welche die Steinigung Stephani und die von Saulus ausgehende Verfolgung fällt, so dürfte es an Wahrscheinlichkeit gewinnen, daß eine Unterhandlung mit der römischen Behörde gerade damals erschwert, und darum eine Versäumung der gesetzlichen Anfrage den Juden um so näher gelegt war. Die zelotische Verfolgung der Christen, von der der Apostel vor Agrippa redet, fällt offenbar in die Zeit der Steinigung Stephani. Denn unmittelbar an die Erzählung vom Begräbniß dieses Erstlings der Märtyrer schließt die Apostelgeschichte die Worte an (Act. 8, 3): *Σαῦλος δὲ ἐλυμαίνετο τὴν ἐκκλησίαν κατὰ τοὺς οἴκους εἰσπορευόμενος σύρων τε ἄνδρας καὶ γυναῖκας παρεδίδου εἰς φυλακήν.* Dieß stimmt zu sehr mit der eigenen Aussage des bekehrten Saulus überein, als daß wir an verschiedene Thatsachen denken könnten. Was er selbst dem König Agrippa erzählt, das berichtet hier sein Begleiter Lukas. Die Steinigung des Stephanus aber und also auch die zelotischen Thaten des Saulus fallen höchst wahrscheinlich nicht mehr unter die Prokuratur des Pilatus, da dieser kurz vor dem Tode des Kaisers Tiberius [1]), wohl vor dem Osterfeste des Jahres 36 n. Chr. [2]), aus der Provinz abberufen, Stephanus aber wahrscheinlich erst später getödtet wurde [3]). Marcellus, den der Prokonsul-Vitellius mit der Verwaltung von Judäa beauftragt

1) Jos. Antt. XVIII, 4, 1.

2) Vgl. Lardner, Glaubwürdigkeit d. ev. Gesch. I. 144.

3) Vgl. Anger, De temporum in Act. Apostol. ratione. p. 167 sq.

hatte, soll nach Lardner [1]) das jus gladii nicht erhalten haben, weil er nur vom Prokonsul und nicht vom Kaiser selbst delegirt war. In diesem Falle mußte die in Rede stehende Erlaubniß erst von Antiochien eingeholt werden, — und nun war Vitellius wohl gerade damals auf dem Feldzuge gegen die Parther begriffen, darum vielleicht nicht einmal in seiner Residenz anwesend [2]). Lägen uns also klare Zeugnisse vor, daß in den besprochenen Fällen das Synedrium wirklich durchaus autonom verfahren hätte, so würde selbst dieß in Anbetracht dieser wenn auch nur wahrscheinlichen Combinationen gewiß uns über den rechtlichen Zustand nicht im Mindesten aufklären können; denn die Verletzung eines Gesetzes zumal unter solchen Umständen beweist sicher nichts gegen seine Existenz. Daß mithin das Schweigen der Berichterstatter über die römische Genehmigung bei der Erzählung der genannten Thatsachen noch weniger bei der Beantwortung unserer Frage von Bedeutung sein könne, braucht wohl nicht erst bemerkt zu werden.

6. Sehr lehrreich endlich für unsere Untersuchung ist der Act. 21, 24 ff. berichtete Vorfall mit dem Apostel Paulus. Auch dieser hat sich nämlich nach den Begriffen der Juden gegen die Tempelordnung vergangen, es entsteht ein Tumult, ganz Jerusalem läuft zusammen, und der Chiliarch Lysias muß seine Soldaten aufbieten, um ihn mit Mühe vor einem gewaltsamen Tode zu retten. Nun

---

1) A. a. O. S. 145 f.; auch Dupin l. c. p. 189 weist nach, daß das Recht über Leben und Tod dem praeses provinciae zugestanden, und daß nur der procurator *Caesaris* vice praesidis fungens dasselbe Recht wie der praeses besessen habe.

2) Jos. Antt. XVIII, 4, 4 sq. cf. Anger l. c. p. 179.

beginnt die Verhandlung, und während aus der Menge der wiederholte Ruf ertönt: Tödte ihn, nimmt Niemand von den Juden das Recht für das Synedrium in Anspruch, über den Angeklagten zu Gericht zu sitzen. Als dann der Chiliarch ihn geißeln lassen will, um zu erfahren, weßhalb die Juden mit wildem Geschrei seine Rede unterbrochen, und er vernimmt, daß Paulus ein römischer Bürger sei, sucht er jene Kenntniß nicht durch Gewaltmaßregeln, sondern dadurch zu erlangen, daß er das jüdische Synedrium zusammenkommen läßt. Auch hier geht es wieder sehr stürmisch her, und der Chiliarch sieht sich zum zweiten Male veranlaßt, den Angeklagten in's Lager in Sicherheit zu bringen. Nun verschwören sich über vierzig der aufgebrachtesten Zeloten, nicht zu essen und zu trinken, bis sie Paulus getödtet hätten, und zwar suchen sie die Synedristen zu bereden, eine neue Sitzung beim Chiliarchen zu beantragen, um bei dieser Gelegenheit ihren ruchlosen Meuchelmord zu vollführen. Ihr Vorhaben wird indeß wieder, und zwar durch einen Neffen des Apostels vereitelt; in der Furcht, die Juden möchten mit Gewalt ihm den Angeklagten entreißen, läßt Lysias ihn bei Nacht zum Prokurator Felix nach Cäsarea bringen. Auch dieser wagt es nicht, in der für einen Römer sehr schwierigen Angelegenheit richterlich zu entscheiden, und übergibt den Apostel, „um den Juden einen Gefallen zu erweisen," als Gefangenen seinem Nachfolger Festus [1]). Noch einmal versuchen die Juden, ihn meuchlings zu tödten, indem sie den Prokurator bewegen wollen, ihn wieder zurück

---

'ων δὲ χάριτας καταθέσθαι τοῖς Ἰουδαίοις ὁ φῆλιξ κατέλιπε τὸν ...μένον. Act. 24, 27.

nach Jerusalem zu schicken (25, 2); aber auch dieses Mal vergeblich.

Betrachten wir diesen ganzen Vorgang näher, so fällt uns zunächst in's Auge, daß so oft es heißt, die Juden hätten den Apostel tödten wollen, immer durchaus nur an eine gewaltsame, nicht an eine gesetzmäßige Tödtung zu denken ist. Sie suchen schlau jede Gelegenheit wahrzunehmen, dieß ihr Vorhaben durchzuführen, und beantragen sogar mit ächt jüdischer Perfidie, um eine solche Gelegenheit sich zu schaffen, die nochmalige Versammluug ihres hohen Rathes (23, 5; 25, 3). Das ist doch wohl der sicherste Beweis, daß das Synedrium wenigstens nicht selbstständig den Angeklagten zum Tode verurtheilen und dies Urtheil vollstrecken durfte, indem sonst dieß umständliche und weit bedenklichere Verfahren höchst überflüssig gewesen wäre. Hatte aber das Synedrium keine selbstständige Kompetenz mehr über solche Verbrechen, wie dem h. Paulus Schuld gegeben wurden, über Verletzung und Profanirung des Tempels, so ist überhaupt in der damaligen Zeit von einer autonomen Thätigkeit desselben gar nicht zu reden. Ja die Juden versammeln nicht einmal eigenmächtig ihren hohen Rath, sondern der Chiliarch bemächtigt sich des Apostels und leitet selbst die Untersuchung ein. Er ist es, der das Synedrium nach seinem Gutdünken beruft, und zwar nicht um den Angeklagten von diesem Gerichtshof richten zu lassen, sondern nur um genau zu erfahren, was für eine Anklage über ihn vorliege (22, 30; 23, 28). Er ist es, der die Sitzung des Synedriums aufhebt, als dem Gefangenen wieder Gefahr zu drohen scheint, und ihn in sein Gewahrsam zurückbringt. Felix aber will den Juden sich dadurch wohlwollend erzeigen, daß er den Apostel nicht in Freiheit

setzt, sondern als Gefangenen seinem Nachfolger hinterläßt. Hätten die Juden nur einen Schein von Recht gehabt, selbst über den Angeklagten zu richten, geschweige denn ihn selbstständig hinzurichten, so würde es gewiß keine ihnen erwiesene Gefälligkeit gewesen sein, ihn in römischer Haft zu halten.

Dieß ist alles zu klar, als daß man mit Grund es irgendwie bezweifeln könnte, und nur dadurch hat Döllinger [1]) es versucht die Beweiskraft dieser ganzen Verhandlung zu schwächen, daß er das Eingreifen des Lysias zu Gunsten des Apostels dem einzigen Umstande zuschreiben will, daß Paulus römischer Bürger war. Aber Lysias läßt den Apostel in Bande schlagen und in's Lager abführen (21, 33 ff.), er nimmt ihn in's Verhör, und will, um die Anklage von ihm selbst genau zu erfahren, ihn geißeln lassen (22, 24 f.); und da erst erfährt er, daß Paulus römischer Bürger ist. Freilich behandelt er nun den Angeklagten viel schonender und achtungsvoller als vorher; aber schon viel früher macht er thatsächlich den Juden das Recht streitig, das sie auch nicht einmal beanspruchen, Paulus vor dem hohen Rathe zu richten. Und eben dieß allein ist für unsere Frage von Bedeutung. Wenn es aber in dem Begleitschreiben, welches der Chiliarch mit Paulus nach Cäsarea zum Prokurator schickt, heißt (23, 27 f.): *ἐπιστὰς σὺν τῷ στρατεύματι ἐξειλόμην αὐτὸν, μαθὼν ὅτι ῥωμαῖός ἐστι, βουλόμενος δὲ γνῶναι τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἐνεκάλουν αὐτῷ κατήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν*, so ist dieß eine etwas ungenaue, summarische Darstellung, wofern wir den Participialsatz *μαθὼν ὅτι ῥω-*

1) S. 456. Anmerk. 3.

μαῖός ἐστι zu dem Vorhergehenden ziehen. Verbinden wir diesen aber mit dem Folgenden, was sprachlich sehr gut angeht, so wird das Geschehene viel genauer bezeichnet, indem dann Lysias sagt: „Da ich hörte, daß er ein römischer Bürger sei, aber doch erfahren wollte, worin eigentlich die Anklage bestehe, so [wollte ich nicht durch Gewalt das Geständniß aus seinem eigenen Munde erpressen, sondern] führte ich ihn vor ihr Synedrium." Wollte man aber auch lieber dem Verfasser des Briefes eine Ungenauigkeit Schuld geben, ein summarischer Bericht vermag jedenfalls die Sicherheit einer sonst hinreichend verbürgten Thatsache nicht zu schwächen, zumal wenn Beides, Thatsache wie Bericht, von demselben Schriftsteller mitgetheilt wird. Zu der Vermuthung endlich, um alle Möglichkeiten zu erschöpfen, wird doch wohl Niemand seine Zuflucht nehmen wollen, der Chiliarch habe fälschlich so an den Prokurator berichtet, weil eben jenes nur rechtlich, und das Ergreifen des Paulus, ohne zu wissen, daß er das römische Bürgerrecht besaß, geradezu gesetzwidrig gewesen wäre. Gegen ein so gesetzwidriges Verfahren hätten die widerspenstigen Juden doch wohl protestirt; jedenfalls aber wäre, — und dieß mußte auch Lysias voraussehen — durch sie der Prokurator wohl sehr bald über den wahren Thatbestand aufgeklärt worden; und schließlich hätte sich ein sonst autonomes Synedrium zu einem so entwürdigenden Dienste in der Untersuchung gegen einen römischen Bürger gewiß nicht herbeigelassen, zu dem es wirklich von Lysias mißbraucht wurde. — Demgemäß eximirte nicht das römische Bürgerrecht den h. Paulus von der Kompetenz des Synedriums, sondern es durfte unter den Prokuratoren Felix und Festus das Synedrium sich überhaupt nicht einmal

aus freien Stücken versammeln, um über ein Verbrechen gegen die jüdische Tempelordnung zu richten, geschweige denn selbstständig ein Todesurtheil zu exequiren.

II.

Die Nachrichten des Flavius Josephus.

Sind wir so durch alle in der hl. Schrift erzählten Fälle zu der Behauptung gezwungen, daß wenigstens seit der Prokuratur des Pilatus das jüdische Synedrium keine volle Autonomie in Bezug auf das jus gladii mehr besaß, sondern seine Todesurtheile an die Bestätigung der römischen Behörde gebunden waren, so müssen wir nun auf die zweite Hauptquelle der jüdischen Geschichte und Alterthümer zurückgehen, auf die Schriften des Josephus, und untersuchen, ob seine Angaben jenes Resultat bestätigen oder nicht.

1. So lange die Juden unter römischer Herrschaft standen, war ihnen stets gestattet gewesen, nach den eigenen Gesetzen zu leben, und die von den Vätern ererbten Einrichtungen beizubehalten. Dieß z. B. gestattet ihnen schon Cäsar, und tadelt die Parier, die den Juden in der Benutzung dieser Freiheiten hinderlich gewesen waren [1]); ebenso gibt dieß Dolabella [2]) zu; der Consul Lucius Lentulus gestattete es den Ephesinischen Juden [3]). Dekrete desselben Inhaltes werden erlassen an die Melesier, Pergamener, Halikarnassener u. s. w. [4]); später an die Alexandriner

1) Antt. XIV, 10, 2. 8.
2) Ibid. § 12.
3) Ibid. § 13.
4) Ibid. § 21 sqq.

und an alle Unterthanen des römischen Reiches [1]); aber an allen diesen Stellen ist nur von der Erlaubniß Rede, nach den herkömmlichen Gesetzen das religiöse Leben einzurichten, und die Religion und Kultus betreffenden Einrichtungen beizubehalten. Nichts Anderes heißen die viel wiederkehrenden Ausdrücke wie: *τοῖς πατρίοις ἔθεσι χρῆσθαι*, u. a., wie oft genug der Zusammenhang überzeugend nachweist [2]). Freilich wird auch an einer Stelle von gerichtlichen Freiheiten gesprochen; der Proquästor und Proprätor Lucius Antonius schreibt nämlich an die Behörden der Sardianer: *Ἰουδαῖοι πολῖται ἡμέτεροι προσελθόντες μοι ἐπέδειξαν ἑαυτοὺς σύνοδον ἔχειν ἰδίαν κατὰ τοὺς πατρίους νόμους ἀπ᾽ ἀρχῆς καὶ τόπον ἴδιον ἐν ᾧ τά τε πράγματα καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀντιλογίας κρίνουσι· τοῦτό τε αἰτησαμένοις ἵν᾽ ἐξῇ αὐτοῖς ποιεῖν, τηρῆσαι καὶ ἐπιτρέψαι ἔκρινα* [3]). Hier ist allerdings von der jüdischen Gerichtsordnung die Rede, die nach der Bestimmung des Proprätors unangefochten bleiben soll; daß man aber an jenem Orte, wo die *ἀντιλογίαι* entschieden werden sollten, auch Todesurtheile habe fällen dürfen, ist schon darum nicht zu schließen, weil ein so seltenes Privilegium gewiß namentlich wäre aufgeführt und außerdem keineswegs von einem so untergeordneten Beamten wäre ertheilt oder bestätigt worden.

Auch Augustus erlaubt den Juden nach ihren eigenen Gesetzen zu leben, und um die freundschaftlichen Beziehungen

1) Antt. XIX, 5, 2 sq.

2) Sehr klar geht dieß auch hervor aus mehreren Stellen bei Philo, De Legat. ad Caj. §§ 32, 41, 42, 46.

3) Antt. XIX, 5, 17.

zwischen Rom und Jerusalem aufrecht zu halten, erläßt er ein Gesetz, welches die jüdischen Heiligthümer vor räuberischer Profanation schützen soll. Wer nämlich die heiligen Bücher oder dem Heiligthum zugehörige Schätze raubte, sollte als Tempelschänder bestraft, und sein Vermögen — dem römischen Fiskus überwiesen werden [1])! Solche Bestimmungen zeigen zur Uebergenüge, wie wenig selbstständig man die Juden in allen ihren Angelegenheiten verfahren ließ, und wie die Worte Agrippa's zu verstehen sind, der ähnliche Verbrecher den Juden „überliefert" wissen will [2]). In welch weitem Sinne dieses *παραδιδόναι* genommen werden kann, haben wir bei der Hinrichtung Christi gesehen, welche die Evangelisten auch als ein *παραδιδόναι τοῖς Ἰουδαίοις* [3]) bezeichneten, trotzdem sie unter der Auktorität des Pilatus vollzogen wurde.

2. In dieser Weise hatten die Römer in Judäa nach ihrer gewöhnlichen Politik ein ausgedehntes Bevormundungssystem entfaltet, als die Juden von ihren idumäischen Königen in höchst ungerechter Willkür tyrannisirt wurden. Die Bedrückungen und Gewaltthätigkeiten zumal des Archelaus veranlaßten sie daher, den Wunsch auszusprechen, lieber völlig unter römischer Herrschaft zu stehen, und der Provinz Syrien einverleibt zu werden [4]). Nicht als ob sie geträumt hätten, hiedurch in ein goldenes Zeitalter zurückversetzt zu werden, sondern nur, weil sie nach der angeführten Stelle aus den Antiquitäten des Josephus von

---

1) Antt. XVI, 6, 2.

2) *βούλομαι ἀποσπᾶσθαι καὶ παραδίδοσθαι τοῖς Ἰουδαίοις.* Antt. XVI, 6, 4.

3) Luc. 23, 25; Joan. 19, 16.

4) Antt. XVII, 9, 4; Bell. Jud. II, 6, 1 sq.

zwei Uebeln das kleinste zu erdulden wünschten. Während Herodes und Archelaus nur nach Gutdünken herrschten, und bei ihrem Verfahren die bestehenden Gesetze wenig berücksichtigten, hofften die Juden unter einem römischen Prokonsul oder Prokurator gesetzmäßiger regiert zu werden, und ein wohlgeordnetes Verfahren in der Verwaltung sowohl wie am Gerichte zu erhalten. Höher dürften sich ihre Erwartungen wenigstens mit einigem Rechte nicht verstiegen haben, zumal wenn sie aus den im Grunde genommen nur Bevormundungen enthaltenden Dekreten der römischen Imperatoren Schlüsse zogen für ihre Zukunft. Drohte Augustus dem Räuber ihrer hl. Schriften mit Confiskation der Güter zu Gunsten des römischen Fiskus, so durften sie wahrlich nicht hoffen, wenn ihr Land zur Provinz Syrien geschlagen werde, die Autonomie ihres Synedriums zu erhalten oder herzustellen.

Am wenigsten aber können wir mit Döllinger [1]) schließen, Josephus hätte doch, wäre den Juden bei der Einverleibung in die Provinz Syrien jene Autonomie genommen worden, dieß als eine unerwartete Thatsache nicht unerwähnt gelassen. Wie wir gesehen haben, konnte ihnen diese Thatsache so unerwartet nicht sein. Wollen wir auch nicht mit Walther [2]), Lücke [3]) u. a. behaupten, es habe nie in den römischen Provinzen ein Anderer als der kaiserliche Statthalter das jus gladii gehabt, so war dieß doch das Gewöhnliche; und wenn Döllinger a. a. O. Beispiele anführt, daß in den Provinzen zuweilen Städte und ganze

1) S. 454.

2) Jurist.-histor. Betrachtungen u. s. w. S. 150. 167 ff.

3) Comment. zu Joh. 18, 31.

Distrikte von dem jus gladii der römischen Präsides oder Prokuratoren eximirt waren, so sind diese Fälle eben nur als Ausnahmen von der Regel zu bezeichnen [1]). Daß eine solche Ausnahme in Judäa hätte gemacht werden können, bestreiten wir ebenso wenig, als wir mit Entschiedenheit in Abrede stellen, daß diese Ausnahme hier selbstverständlich gewesen sei, und Josephus, wäre die Regel befolgt worden, dieß nothwendig hätte erwähnen müssen.

3. Sehen wir aber zu, was er wirklich über die so sehnsüchtig erwartete Einverleibung erzählt. Quirinus wird als Prokonsul nach Syrien gesandt, und *Κωπώνιός τε αὐτῷ συγκαταπέμπεται τάγματος τῶν ἱππέων ἡγησόμενος Ἰουδαίων τῇ ἐπὶ πᾶσιν ἐξουσίᾳ* [2]). Wenn Koponius, der erste Prokurator von Judäa „die oberste Gewalt" besaß in der Provinz, sollte es ihm dann nicht auch freigestanden haben, die Todesurtheile der Juden seiner Revision zu unterwerfen, und sie eventuell zu kassiren? Ob er ein solches Recht in jedem einzelnen Falle beansprucht, und wirklich keine Exekution eines Todesurtheiles zugegeben habe ohne seine ausdrückliche Bestätigung, ist eine andere Frage; daß er es seiner Instruktion gemäß konnte, dafür scheinen uns obige Worte des Josephus ein unzweideutiger Beweis zu sein [3]).

---

1) Vgl. z. B. Heineccii, Antiquitatum Romanarum syntagma. Francof. 1841. p. 311; Walter, Geschichte des römischen Rechtes, I, 337.

2) Antt. XVIII, 1. 1.

3) Ohne Zweifel hat sich J. Scaliger, Annot. ad Euseb. Chron. n. 2086 mit Bezugnahme auf diese Stelle die Ansicht gebildet, unmittelbar nach der Verbannung des Archelaus hätten die Juden das jus gladii verloren.

4. Finden wir im Referate des Josephus über die ganze Zeit der Verwaltung des Koponius und seiner Nachfolger kein Wort über das Synedrium, so scheint er auf einmal dessen völlige Abhängigkeit von der römischen Prokuratur als bekannt vorauszusetzen. Kaum nämlich ist Festus aus der Provinz abberufen, und sein Nachfolger Albinus auf der Reise dorthin begriffen, so benutzt, wie uns Josephus erzählt, der grausame Hohepriester Ananus diese Gelegenheit des Interregnums zur Befriedigung seines Fanatismus. Er setzt einen Gerichtshof nieder, und läßt den jüngern Jakobus zum Tode verurtheilen. Aber Einige von den Besonnensten und Loyalsten unter den Juden reisen dem neuen Prokurator entgegen, und erinnern ihn daran, daß „Ananus ohne seine Zustimmung kein Gericht habe halten dürfen“ [1]). In Folge dessen wird Ananus seines Hohepriesterthums entsetzt.

Wäre diese Oberhoheit der Prokuratur über das Synedrium irgendwie bezüglich der Personen oder Verbrechen beschränkt gewesen, so hätte dieß Josephus ganz gewiß erwähnt, und die Machtlosigkeit dieses höchsten nationalen Gerichtshofes nicht schlimmer dargestellt als sie wirklich war. Ohne weitere Bemerkung aber erkennt er es als gesetzmäßig an, daß ohne Erlaubniß der römischen Behörde das oberste jüdische Gericht nicht konstituirt werden durfte [2]).

---

1) ὡς οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον. Antt. XX, 9, 1.

2) Die Bemerkung bei Deylingius, Observat. sacrae. P. II. p. 428, die Juden hätten nur gegen das Urtheil des Ananus als gegen ein ungerechtes appellirt, können wir ganz übergehen, da sie dem Wortlaut der Stelle selbst durchaus widerspricht.

Nun meint Döllinger[1]), eben daraus, daß nur die Anklage einer unbefugten Berufung des Synedriums gegen Ananus, und nicht die einer ungesetzmäßigen Hinrichtung gegen den ganzen Gerichtshof erhoben werde, folge, daß auch wirklich nur die Berufung ohne Erlaubniß, nicht aber die selbstständige Hinrichtung von Seiten des gesetzmäßig berufenen Hofes verboten gewesen sei. Aber das wäre doch ein sonderbares Gesetz, nach dem nur die Berufung verboten, dem mit Erlaubniß berufenen Gerichtshofe aber die vollste Selbstständigkeit und die höchste Kompetenz gestattet gewesen wäre; abgesehen davon, daß ein historischer Beleg für diese Annahme nirgendwo aufzufinden ist. Im Gegentheil müssen wir schließen: durften die Juden schon unter Pilatus, wie wir nachgewiesen haben, ohne Genehmigung des Prokurators kein Todesurtheil vollstrecken, unter Felix und Festus aber weder dieses noch überhaupt ihr Synedrium selbst versammeln, so kann unsere Stelle des Josephus, die sich ja auf die Zeit unmittelbar nach der Abberufung des Festus bezieht, gewiß auch nur denselben Sinn zulassen. Daß nicht sämmtliche Mitglieder des Gerichtes, sondern nur der Präsident bestraft wird, spricht durchaus nicht hiegegen und für Döllinger's Ansicht, weil auch nach ihr ebenso gut alle Synedristen strafbar gewesen wären, indem sie einer bekannter Weise unerlaubten Berufung Folge geleistet hätten. Aber Ananus trug nach der Meinung der Juden die Hauptschuld, und hatte sich jener nur als Werkzeuge zur Erreichung seiner Absicht bedient; darum klagte man ihn allein an, und wurde er allein vom Prokurator so exemplarisch bestraft.

---

1) S. 455.

Wir machen zum vollkommenen Verständniß dieser Stelle noch auf den Umstand aufmerksam, daß Josephus sich des unbestimmten Ausdrucks bedient *καθίζει συνέδριον κριτῶν*, während sonst immer der oberste Gerichtshof der Juden bestimmt als *τὸ συνέδριον* bezeichnet wird [1]). Soll diese Unbestimmtheit, die in dem Ausdrucke liegt, Ananus habe „eine Versammlung [2]) von Richtern" eingesetzt, nicht andeuten, daß von einem eigentlichen Fortbestande des alten mosaischen Institutes keine Rede mehr sein konnte, daß vielmehr der Hohepriester einen Gerichtshof nach Gutdünken selbst konstituirte, und durch diesen jenes Urtheil fällen ließ? Wenn er sich auf diese Weise viel selbstständiger in der ganzen Sache benahm, als es sonst das Verhältniß des Hohepriesters zum Synedrium gestattete, so wird jener Umstand um so erklärlicher, daß nur er, und nicht die Berufenen, als schuldig angeklagt und verurtheilt wurde. Freilich setzt dieß voraus, daß das Synedrium nicht allein damals schon ziemlich machtlos war, sondern bereits anfing vollständig zu verschwinden. Daß aber auch dieß sehr gut in diese ganze rechtsgeschichtliche Entwicklung passe, wird sich später am gehörigen Orte ergeben. Uebrigens ist die besprochene Stelle so überzeugend, daß Wagenseil [3]) annehmen zu müssen glaubt, kurz vorher noch unter

---

1) So Matth. 26, 59; Act. 5, 21; 6, 12. 15; 22, 30; 23, 15. Jos. Antt. XIV, 9, 4. Wenn sonst der Artikel fehlt, so ist nicht vom hohen Rathe, sondern von Gerichten überhaupt die Rede, wie Matth. 10, 17.

2) Daß auch Josephus andere Versammlungen als die des hohen Rathes mit *συνέδριον* bezeichnet, beweist Bell. Jud. II, 6, 3: *τότε μὲν οὖν καῖσαρ ἀκούσας ἑκατέρων διέλυσε τὸ συνέδριον.*

3) Tela ignea. p. 309.

der Regierung des Claudius habe das Synedrium das jus gladii verloren.

5. Wenn ferner der jüdische Historiker bei dieser Gelegenheit von Ananus bemerkt, er habe zu den Sadducäern gehört, die sich an Grausamkeit beim Gerichte ausgezeichnet hätten [1]), so war dieß eine Eigenthümlichkeit, die sie früher bei der Selbstständigkeit des Gerichtshofes wohl oft genug deutlich an den Tag gelegt haben mochten. Diese hatten sie nun in dem Grade in die Periode der Abhängigkeit mithinübergenommen, daß Ananus, ein Mitglied der grausamen Sekte, eines so gefährlichen Vergehens gegen die römischen Gesetze in der Aeußerung dieser Gesinnung sich schuldig machte. Daß man von einer grausamen oder milden Gesinnung im Bestrafen reden kann, ohne daß es sich gerade um das Bekleiden eines souveränen Richteramtes handelt, zeigt derselbe Josephus, da er von den Pharisäern, die nur zu einem richterlichen Gutachten und nicht zu einem formellen Urtheil von Hyrkanus aufgefordert werden, erzählt, sie seien überhaupt milde gewesen im Bestrafen, und hätten darum im vorliegenden Falle den Angeklagten nicht für des Todes würdig erkannt [2]).

In ähnlicher Weise sagt Josephus von den Essenern, sie hätten jeden, der eine Blasphemie ausstieß, mit dem Tode bestraft [3]). Da auch dieß wiederum die Eigenthümlichkeit dieser Sekte war, so hatte eine solche Vollstreckung

1) *αἵρεσιν δὲ μετῄει τὴν Σαδδουκαίων οἵπερ εἰσὶ περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους.*

2) Antt. XIII, 10, 6. Entstellt wird diese Nachricht wiedergegeben von Joseph. Hebraicus, ed. Breithaupt. Gothae 1710. IV, 6: כי הפרושים לא ישפטו מות

3) Bell. Jud. II, 8, 9.

mit einem synedristischen Urtheile nichts gemein, sondern ging von der Versammlung der Hundertmänner aus, die bei den Essenern zu Gerichte saß. Wie lange diese Sitte gedauert, und wie die römische Behörde zu ihr sich verhalten habe, liegt durchaus außer dem Bereiche unserer Frage.

6. Unter den Worten des Kaisers Titus, mit denen er sein hartes Verfahren gegen die Juden rechtfertigen wollte, wie Josephus meint, *παρὰ μὲν αὐτοῦ Ἰουδαίοις εἰρήνην καὶ αὐτονομίαν προτείνεσθαι* [1]), ist nichts Anderes zu versuchen, als was auch sonst den Juden von den frühern Kaisern zugestanden worden war, wenn es hieß, sie dürften nach „eigenen Gesetzen" leben. So wenig meint der Kaiser, der ohnehin von einer eigentlichen politischen Autonomie nicht ohne den bittersten Sarkasmus reden konnte, hiermit eine völlige Selbstregierung und Unabhängigkeit, daß er als die Summe aller ihnen gemachten Concessionen hervorhebt, die Römer hätten ihnen ihr Land und ihre eigenen Könige gelassen, ihnen erlaubt, nach ihren Gesetzen zu leben, und „was das höchste sei," ihnen gestattet, wie vordem die Tempelsteuern einzutreiben [2]). Daß auch hier unter den *πάτριοι νόμοι* religiöse Gesetze zu verstehen seien, beweist deutlich die Indulgenz, auch im Verkehre mit Nichtjuden nach ihnen leben zu dürfen. Religiöse Gesetze waren es eben, die den Juden verschiedene Beschränkungen im Verkehre mit den Heiden auferlegten. Selbst solche Gesetze blieben ihnen gewahrt, wenn [illegible] die Römer sich veranlaßt sahen, die Juden [illegible]

1) Bell. Jud. VI, 3, 5.
2) Bell. Jud. VI, 6, 2.

aufzufordern, den Eifer für das Gesetz nicht in Zelotismus übergehen zu lassen, und sich nicht der Verachtung anderer Völker und ihrer Religionen schuldig zu machen [1]).

7. Endlich nennt Döllinger [2]) es eine von Titus selbst bestätigte Thatsache, daß selbst Nichtjuden, wenn sie sich gegen die jüdische Religion vergingen, z. B. in den innern Tempelhof eindrangen, den Tod erlitten, und zwar durch die jüdische Behörde. Sehen wir indeß die betreffende Stelle bei Josephus näher an, so scheint sich Titus weder so allgemein noch so bestimmt ausgedrückt zu haben. Er erinnert wieder die Juden an die vielen Vorrechte, die er ihnen gewährt, indem er sagt: Habt ihr nicht Schranken um euer Heiligthum gezogen, und Säulen aufgestellt, mit griechischen und lateinischen Inschriften versehen, in denen es untersagt ist, jene zu überschreiten, und haben wir euch nicht die Erlaubniß ertheilt, die, welche sie überschritten hätten, zu tödten, wenn auch einer ein Römer wäre? Was tretet ihr aber nun noch ihre Leichen daselbst mit Füßen? Oder was befleckt ihr den Tempel mit fremdem und mit eigenem Blute? [3]) Nun wollen wir freilich nicht mit mehrern Gelehrten diese Erlaubniß als eine durchaus ausnahmsweise bezeichnen, sondern die besondere Gunst des kaiserlichen Privilegiums etwa nur in der allerdings nicht geringen Bedeutung der Worte finden: *κἂν Ῥωμαῖός τις ᾖ* [4]). Jedenfalls jedoch müssen wir die

---

1) Jos. Antt. XIX, 5, 3.

2) S. 455.

3) Bell. Jud. VI, 2, 4.

4) Indessen übten die Juden nach den Worten Philo's, Legat. ad Caj. § 31: *θάνατος ἀπαραίτητος ὥρισται κατὰ τῶν εἰς τοὺς ἐντὸς περιβόλους παρελθόντων . . . τῶν οὐχ ὁμοεθνῶν* dasselbe Recht gegen alle

ganz spezielle Geltung dieser Indulgenz hervorheben, die sich nicht nach Belieben auf alle Vergehen gegen die Religion der Juden ausdehnen läßt, sondern sich nur auf den besonders erwähnten Fall der Uebertretung jener neuerdings um den Tempel gezogenen Schranken bezieht. Auch ist hier von einer gerichtlichen Verurtheilung gar nicht Rede, vielmehr handelt es sich nur um die augenblickliche Tödtung eines in flagranti bei jener Uebertretung Ertappten. Es wird nämlich in der angeführten Stelle geradezu vorausgesetzt, daß die Strafe an Ort und Stelle des genannten Verbrechens vollstreckt werde. Warum, sagt der Kaiser, tretet ihr die Leichen ἐν αὐτῷ d. h. δρυφάκτῳ, innerhalb dieser Schranken, also an einem in euern Augen h. Orte mit Füßen? Was befleckt ihr den Tempel mit fremdem und mit eigenem Blut? Dieses Privilegium schienen also wohl die Juden bereits schon mißbraucht zu haben, und zwar in dem Maße, daß Greuel und Mord an jenen Stätten Eingang fand, die ohne Todesgefahr kein Heide betreten durfte, und unter dem Vorwande des Gebrauches jener Indulgenz Ströme von Blut die Stufen des Tempels hinunterflossen.

Sollte es aber doch Jemanden auffallend erscheinen, daß Titus in jenen Zeiten dem Volke eine solche Macht in die Hand gegeben, oder daß ein altes Privilegium dieser Art damals noch fortbestanden habe, wenn das jüdische Synedrium schon so lange der Selbstständigkeit beraubt gewesen wäre, so möge man nur die obwaltenden Um-

---

Nichtjuden schon früher aus. Sollte diese Angabe ganz genau sein und sich auch auf die römischen Bürger beziehen, so mag diese Indulgenz später sehr beschränkt oder ganz abgeschafft worden sein, womit, wie Philo berichtet, schon Petronius umging.

stände bedenken, unter denen der Kaiser dieses gewährte. Schon unter Cumanus unterstand sich ein römischer Soldat, die h. Schriften vor den Augen der Juden zu zerreißen und dem Feuer zu überliefern. Diese, in einer Aufregung, als wäre die ganze Gegend in Brand gesteckt worden, wie Josephus sich ausdrückt, zogen im Tumult nach Cäsarea zum Prokurator, und ließen sich nicht eher beschwichtigen, bis der Soldat mit dem Tode bestraft ward [1]. Nun mußte eben durch die immer zunehmende Machtlosigkeit der jüdischen Nation vielfach heidnische Rohheit sich veranlaßt sehen, mit siegestrunkenem Uebermuth das verachtete Gesetz zu verhöhnen, das Heiligste, was die Juden besaßen, Bibel und Tempel, schnöde zu profaniren. Hatte schon unter dem Landpfleger Cumanus ein Soldat sich einer solchen Frivolität schuldig gemacht, so wurden unter Titus, da auch der Widerstand eines Theiles der Juden zu wildem Aufruhr sich gesteigert hatte, und von Ordnung und Schutz entblößt das Land Gewaltthätigkeiten und Raubzügen aller Art offen Preis gegeben war, gewiß auch die Heiligkeit des Tempels nicht geschont, und nicht selten ohne Scheu frevelhaft entweiht. Wollte der Kaiser nicht auch die Besonnensten zu gleicher Raserei wie die Widerspenstigen entflammen, so mußte er zunächst den Juden ein wirksames Mittel an die Hand geben, jenen greuelvollen Unbilden Einhalt zu thun, und so gestattete denn wohl Titus den Juden das *δρύφακτον* um den Tempel anzulegen, auf dasselbe das Verbot auszudehnen, welches bezüglich des innern Vorhofes schon bestand, und sich daselbst des besprochenen Privilegiums zu bedienen, als eines besondern

1) Bell. Jud. II, 12, 2.

Vorrechtes, nachdem sie das eigentliche jus gladii längst verloren hatten. Hätten sie dieß damals noch besessen, so brauchte der Kaiser für jenen speziellen Fall ihnen kein Privilegium zu ertheilen; aber das Synedrium — hatte bereits durch sein Verschwinden den baldigen Untergang der jüdischen Nation in Aussicht gestellt.

III.

Die Nachrichten des Talmud.

Wenn schon aus dieser letzten Quelle unserer Untersuchung mit viel mehr Vorsicht geschöpft werden muß, als aus den beiden vorhergehenden, so ist Manchen ein kritisches Mißtrauen an den talmudischen Nachrichten über unsern Punkt um so gerechtfertigter erschienen, als die genauen chronologischen Angaben, die sie enthalten, offenbar unrichtig sind [1]). Wir können indeß nicht umhin, trotzdem ihnen wenigstens einigen historischen Gehalt zuzusprechen, und darum ihnen eine, wenn auch nur untergeordnete Stellung in unserer Untersuchung anzuweisen [2]).

Es wird uns nämlich Folgendes vom Talmud über die letzten Schicksale des Synedriums mitgetheilt:

1) Vierzig Jahre vor der Zerstörung der Stadt wanderte das Synedrium von Gazith, dem vorgeschriebenen Orte des Gerichtes, aus [3]).

---

1) Vgl. z. B. Deylingii, Observat. sacrae. P. II. p. 425; Döllinger S. 456.

2) Die an sie sich anschließenden Nachrichten der spätern Rabbinen s. bei Bynaeus, De morte J. Ch. t. III. p. 24 sq.

3) Gemara Babyl. Tract. Sanhedrin. fol. 41, a. ארבעים שנה קודם חורבן הבית גלתה סנהדרי וישבה לה בחנות

2) Dieß geschah wegen der Menge der Verbrechen, die so zahlreich waren, daß sie nicht alle mehr bestraft werden konnten. Damit nämlich keine Schuld auf das Synedrium zurückzufallen schiene, machte es das Bestrafen durch das Verlassen jenes einzig gültigen Gerichtsortes unmöglich [1]).

3) Zuweilen jedoch kehrte das Synedrium an den bestimmten Ort zurück, und fällte und vollstreckte dann Todesurtheile wie zuvor, wie dieß z. B. auch bei der Verurtheilung Jesu geschehen ist [2]).

Sehen wir zunächst von der Zeitbestimmung und der Verknüpfung der einzelnen Thatsachen ab, so begreifen wir nicht, warum wir diesen den geschichtlichen Werth absprechen sollen. Finden wir doch dasselbe auch von den gleichzeitigen Quellen bestätigt, und hier nur in einer neuen dem Charakter der Talmudisten recht entsprechenden Einkleidung. Wir wissen bereits, daß schon vor der Zerstörung der Stadt das Synedrium in seiner frühern Bedeutung aufgehört hatte zu existiren [3]), daß Gewaltthätigkeit, Raub und Mord ungestraft in Masse verübt ward [4]), daß mitunter endlich trotz des zuerst erwähnten Umstandes Hinrichtungen vorkamen [5]). Diese historischen Thatsachen hat der Talmud mit einander in Verbindung gebracht, und

1) Ibid. Avoda Zara fol. 8, 2. כיון דחזו דנפישי להו רוצחין ולא יכלי למידן אמרו מוטב נגלה ממקום למקום

2) Tosiphtha Gem. Babyl. tract. Sanhedr. fol. 37, 6. ״מם ״ול כשהיו רואין צורך שעה היו חוזרין ללשכת הגזית כעובדא דישו וכיוצא בו

3) Vgl. Act. 22, 30; 23, 28. Jos. Antt. XX, 9, 1.

4) Vgl. Jos. Antt. XVIII, 1, 1.

5) Vgl. Act. 6, 12 ff.; 26, 10. Jos. Antt. XX, 9, 1.

die erste wesentliche Veränderung, welche das Synedrium traf, vierzig Jahre vor die Zerstörung Jerusalems verlegt.

Da wir nun von dem eigenthümlichen Zusammenhange dieser Vorgänge nach den Talmudisten in den frühern Quellen nichts finden, hingegen wir genöthigt waren anzunehmen, daß das Synedrium die oberste Entscheidung über todeswürdige, wenn auch nur gegen das jüdisch-religiöse Gesetz verübte Verbrechen an den römischen Prokurator hatte abtreten müssen, so kann diese spätere Einkleidung der erwähnten Thatsachen nur eine Erfindung der Talmudisten sein, die übrigens ihrem Charakter durchaus entspricht. Es kam ihnen doch gar zu hart vor, bekennen zu sollen, daß auf eine so demüthigende Art die große Auktorität des alten, nach ihrer Angabe aus der mosaischen Zeit herrührenden Institutes untergegangen sei, und darum versuchten sie denn auf eine neue Weise diesen Verlust zu erklären; dieß freilich nicht ohne Geschick, aber historische Wahrheit können wir aus besagtem Grunde dieser Erfindung mit Lightfoot [1]) nicht zusprechen. Vielmehr müssen wir in den Angaben des Talmud eine indirekte, freilich etwas entstellte Bestätigung unserer früher gewonnenen Resultate erblicken, daß schon zur Zeit Christi die Vollstreckung eines Todesurtheiles von Seiten der Juden etwas Ungewöhnliches, der damaligen Ordnung der Dinge nicht Entsprechendes war.

Was schließlich die von den Talmudisten angegebenen

---

1) Horae hebr. et talmud. in Matth. 26, 3 und in Joan. 18, 31. Dieser Gelehrte schenkt der talmudischen Angabe einen solchen Glauben, daß er nach ihr die besprochene Antwort der Juden bei Joan. 18, 31 erklärt; als ob nicht gerade auch die Rabbinen sagten, zur Verurtheilung Christi sei das Synedrium eben nach Gazith zurückgekehrt!

2) Dieß geschah wegen der Menge der Verbrechen, die so zahlreich waren, daß sie nicht alle mehr bestraft werden konnten. Damit nämlich keine Schuld auf das Synedrium zurückzufallen schiene, machte es das Bestrafen durch das Verlassen jenes einzig gültigen Gerichtsortes unmöglich [1]).

3) Zuweilen jedoch kehrte das Synedrium an den bestimmten Ort zurück, und fällte und vollstreckte dann Todesurtheile wie zuvor, wie dieß z. B. auch bei der Verurtheilung Jesu geschehen ist [2]).

Sehen wir gänzlich von der Zeitbestimmung und der [illegible] der einzelnen Thatsachen ab, so begreifen wir nicht, warum wir diesen den geschichtlichen Werth absprechen sollen. Finden wir doch dasselbe auch von den gleichzeitigen Quellen bestätigt, und hier nur in einer neuen dem Charakter der Talmudisten recht entsprechenden Einkleidung. Wir wissen bereits, daß schon vor der Zerstörung der Stadt das Synedrium in seiner frühern Bedeutung aufgehört hatte zu existiren [3]), daß Gewaltthätigkeit, Raub und Mord ungestraft in Masse verübt ward [4]), daß mitunter [illegible] des zuerst erwähnten Umstandes Hinrichtungen [illegible] [5]). Diese historischen Thatsachen hat der Talmud mit einander in Verbindung gebracht, und

---

1) Talm. Avoda Sara fol. 8, 2. כיון דחזו דנפישי להו רוצחין ולא יכלי למידן אמרו מוטב נגלה [illegible]

2) Tosephoth Gem. Babyl. tract. Sanhedr. fol. 37, 6. ויל' ממ' כשהיו רואין צורך שעה היו חוזרין ללשכת [illegible] דישו וכיוצא בו

3) S. Ap. Gesch. 22, 30: 23, 28. Jos. Antt. XX, 9, 1.

4) S. Ap. Gesch. Jos. Antt. XVIII, 1, 1.

5) S. Ap. Gesch. 12, 2: 26, 10. Jos. Antt. XX, [illegible]

die erste wesentliche Veränderung, welche das Synedrium [illegible], vierzig Jahre vor der Zerstörung [illegible]

Da wir nun von dem [illegible] Zusammenhange der Vorgänge nach dem Talmud [illegible] in den frühern Quellen nichts finden, hingegen wir [illegible] anzunehmen, daß das Synedrium die [illegible] über todeswürdige, wenn auch nur gegen das jüdisch-religiöse Gesetz verübte Verbrechen an den römischen Prokurator hatte abtreten müssen, so kann diese spätere Einkleidung der erwähnten Thatsachen nur eine Erfindung der Talmudisten sein, die übrigens ihrem Charakter durchaus entspricht. Es kam ihnen doch gar zu hart vor, bekennen zu sollen, daß auf eine so demüthigende Art die große Autorität des alten, nach ihrer Angabe aus der mosaischen Zeit herrührenden [illegible] untergegangen ist, [illegible]

[illegible]

vierzig Jahre vor der Zerstörung Jerusalems angeht, so kann auch dieses Datum eben seiner Bestimmtheit wegen doch wohl nicht gerade ohne weitern Grund bloß von den spätern Juden nach Willkühr ausgedacht worden sein, besonders da dieselbe Angabe an mehrern Stellen wiederholt wird [1]). Verwerfen wir vorerst die Uebersetzung Iken's [2]) als eine durchaus unrichtige, und die Conjektur Wagenseil's [3]), nach der statt ארבעים שנה zu lesen wäre ארבע שנים, als eine ebenso willkürliche und verfehlte, so bietet sich uns die Frage dar, wie kommen die Talmudisten dazu, so bestimmt jene große mit dem Synedrium vorgegangene Veränderung in's Jahr 30 der christlichen Zeitrechnung zu versetzen? Soll die Nachricht von der Rückkehr des Synedriums zur Verurtheilung Christi nicht jener andern von den vierzig Jahren geradezu widersprechen, so mußte man Christum erst nach dem Jahre 30 sterben lassen, und nicht im Jahre 29 unserer Aera nach der jetzt gewöhnlichen Berechnung. Es fiele dann die Auswanderung des Synedriums nach den Talmudisten in die letzten Lebensjahre des Heilandes. Daß dieß ihre Ansicht gewesen sei, dürfen wir wohl mit voller Sicherheit annehmen, wenn wir auch nicht gerade behaupten wollen, sie hätten die Geburt Christi mit dem Anfange unserer Zeitrechnung zusammenfallen lassen, demgemäß seinen Tod in's Jahr 33 versetzt, und drei Jahre vor dieses Ereigniß die Auswanderung des Synedriums eingeschoben.

---

1) Vgl. Selden, De synedr. II, 15. p. 958 und 968; Lightfoot l. c. p. 455.

2) Er übersetzt: *ante* quadraginta annos antequam rel.; vgl. Lücke, Comment. zu Joh. 18, 31.

3) Tela ignea. p. 312.

Sehen wir uns indeß in der Geschichte der Provinz Judäa um, so finden wir, daß höchst wahrscheinlich im Jahre 26 Pilatus die Prokuratur derselben übernahm [1]), — eben wieder drei Jahre vor dem Tode Jesu nach der heut zu Tage allgemein gewordenen Annahme. Demgemäß also könnten die Talmudisten wohl mit jener Zeitbestimmung den Anfang der Prokuratur des Pilatus haben bezeichnen wollen.

Inwiefern aber diese muthmaßliche talmudistische Angabe auf Wahrheit beruhe, wird die folgende Zusammenstellung der gewonnenen Resultate ergeben; der Hauptsache nach bestätigt der Talmud, wie wir gesehen haben, unsere frühern Behauptungen wenigstens indirekt, wenn wir den ächten Kern seiner Traditionen der falschen rabbinischen Hülle entkleiden.

IV.

Schluß.

1. Fassen wir das bisher Ermittelte in einer chronologischen Uebersicht zusammen, so erhalten wir folgendes Ergebniß über das Verhältniß des jüdischen Synedriums zur römischen Prokuratur in der Provinz Judäa. Der erste Prokurator Koponius wird mit der „obersten Gewalt" vom Kaiser in die Provinz geschickt, und da die kaiserlichen

1) Vgl. Jahn, Archäol. II, 2, 80 ff. Ganz unabhängig von dieser Berechnung bestimmen Lardner I, 144 und Anger l. c. p. 183 sq. als Abberufungszeit des Pilatus das Jahr 36, und da dieser nach Jos. Antt. XVIII, 4, 2 zehn Jahre lang die Provinz verwaltete, so erhalten wir auch auf diesem Wege als Anfang seiner Prokuratur das Jahr 26.

Prokuratoren in der Regel das Recht über Leben und Tod ausübten, hat dieß auch wohl jenem zugestanden. Wie indeß sich sein Verhältniß faktisch zum Synedrium gestaltet habe, wissen wir nicht. Während auch aus der Verwaltung der zunächst folgenden Prokuratoren nichts auf unsere Frage Bezügliches berichtet wird, vernehmen wir von Pontius Pilatus zuerst, daß er das vom Synedrium gefällte Todesurtheil bestätigt und vollstreckt.

2. Ob er nicht vielleicht auch gerade der erste war, der, wie dieß die talmudische Tradition vorauszusetzen scheint, dieses Recht für sich in Anspruch nahm? Sehen wir zu, was wir sonst von ihm wissen. Wenn wir schon auf mehrere Umstände bei der Verurtheilung Christi aufmerksam gemacht haben, aus denen seine Ungerechtigkeit und Willkür im gerichtlichen Verfahren erhellte [1]), so hören wir von Josephus [2]), wie er gegen alles Herkommen, ja gegen die römischen Gesetze selbst, welche den Juden nichts ihren Religionsgebräuchen Widerstreitendes auferlegten, die mit den Bildnissen des Kaisers versehenen Fahnen der Soldaten in die Stadt tragen ließ, und Josephus bemerkt hierzu, er habe das gethan ἐπὶ καταλύσει τῶν νομίμων Ἰουδαϊκῶν. Während seine Vorgänger der Absicht des Kaisers gemäß die jüdisch-religiösen Gesetze unangetastet ließen, wagte er es mit schonungsloser Härte gerade ihren den Juden heiligsten Inhalt, das Verbot der Verehrung von Bildwerken, in der heiligen Stadt selbst thatsächlich zu verletzen, und zwar that er dieß in der bestimmten

---

1) Vgl. über diesen Punkt besonders die bereits mehrfach angeführte Schrift Dupin's Jésus devant Caïphe et Pilate.

2) Antt. XVIII, 3, 1.

Absicht, das jüdische Gesetz in der Provinz zu abrogiren. Auch erzählt uns von ihm Philo [1], er habe zu Ehren des Kaisers goldene Schilde in der Hauptstadt aufstellen lassen, wiederum nur in der Absicht ἕνεκα τοῦ λυπῆσαι τὸ πλῆθος, und wie er von Natur unbeugsam, anmaßend und hart gewesen, sei er nur durch die entschiedene Aufforderung der Juden, seine Instruktion über das neue Verfahren aufzuweisen, von seinem Vorhaben abgebracht worden; denn er habe gefürchtet, man möge eine Klage in Rom gegen ihn formuliren, wobei denn auch seine andern Ungerechtigkeiten, Anmaßungen u. s. w. aufgedeckt würden.

Stimmt auf diese Weise die nicht sehr vortheilhafte Beschreibung des Charakters des Pilatus bei Philo mit der andern Erzählung des Josephus vollkommen überein, so erlauben wir uns noch den Umstand hervorzuheben, daß es jedenfalls viel von der Härte oder Milde des jedesmaligen Landpflegers abhing, in größerm oder geringerm Umfange von den erhaltenen Fakultäten Gebrauch zu machen. So z. B. berichtet uns Philo [2], der Prätor Petronius habe lange bei sich überlegt, ob er die alte Sitte der Juden, den, der unbefugter Weise in die innern Tempelvorhöfe eindrang, auf der Stelle zu tödten, dulden solle oder nicht. Es hing also lediglich von seinem Ermessen ab, gegen diese Sitte oder Unsitte einzuschreiten; indeß zog er es vor, die Nachsicht seiner Vorgänger in diesem Punkte nachzuahmen [3].

---

1) Legat. ad Caj. § 38.

2) Legat. ad Caj. § 31.

3) Selbst Wagenseil, Tela ignea. p. 308, der für die Autonomie des Synedriums stimmt, meint, es habe doch Vieles von der Gesinnung des jedesmaligen Prokurators abgehangen.

Wenden wir diesen Umstand auf die frühern Zeiten an, so konnte Koponius leicht schon dieselbe Gewalt besitzen wie Pilatus; während aber jener sammt seinen nächsten Nachfolgern ihrer sich wohl nicht in voller Ausdehnung bediente, nahm dieser, der ohnehin sehr zu Neuerungen, ja Anmaßungen hinneigte, alle ihm nur irgendwie zustehenden Rechte für sich in Anspruch.

Dürfen wir sonach die besprochene chronologische Angabe des Talmud um so mehr in dem angegebenen Sinne auffassen, so brauchen wir zur weitern positiven Bestätigung derselben nur an die für unsere Frage so überaus wichtige Stelle bei Joan. 18, 29 f. zu erinnern. Als die Juden Jesum zum Tribunal des Prokurators bringen, fragt dieser sie, allem Anscheine nach in ruhigem Tone: Was habt ihr für eine Anklage gegen diesen Menschen? Auf diese ganz natürlich klingende, ja nothwendig erscheinende Frage antworten sie trotzig: „Wenn das kein Uebelthäter wäre, so hätten wir ihn dir nicht gebracht," ohne ihre Klage vorzutragen. Hätte Pilatus mit jener Frage einen gewissen Hohn verbunden, wie A. Maier[1]) u. a. glauben, und hätten nur darum die Juden einen solchen Widerwillen in ihrer Antwort verrathen, so mußten sie doch wenigstens ihre Anklage motiviren, um so zugleich den Prokurator thatsächlich von deren Wichtigkeit zu überzeugen. Sie scheinen vielmehr, da dies nicht geschieht, ohne weitere Untersuchung von Seiten des Pilatus die sofortige Vollstreckung ihres Urtheiles zu erwarten, während dieser die Anklage erst förmlich untersuchen, über dieselbe richterlich entscheiden, und sich nicht zum bloßen Scharfrichter der

1) Comment. z. d. St.

Juden gebrauchen lassen will [1]). Dieß von der Absicht des Prokurators durchaus abweichende Verlangen der Juden, verbunden mit dem Tone ihrer Antwort scheint uns Beweis genug dafür zu sein, daß dieses ganze Verfahren den Juden noch ziemlich neu und ungewohnt, und darum die mit demselben verbundene Demüthigung um so empfindlicher war.

3. Ließ hiernach wahrscheinlich Pilatus zuerst sich die synedristischen Todesurtheile zur Bestätigung vorlegen, so wurden unter den folgenden Landpflegern Felix und Festus die Grenzen der freien Thätigkeit des Synedriums noch enger gezogen: das Synedrium, das sich unter Pilatus noch selbstständig versammelte, ward bereits von den Prokuratoren nach Gutdünken berufen und aufgelöst. Ja es war den Juden förmlich untersagt, selbst ihren obersten Gerichtshof zu versammeln; auf diese Weise wurde das alte, nationale Institut allmälig antiquirt. Der Hohepriester Ananus sieht sich darum genöthigt, für seine Zwecke ein das Synedrium repräsentirendes Richterkollegium selbst zusammenzusetzen, wird aber für sein rechtswidriges Verfahren von seinem Amte suspendirt. Weiter geschieht vom Synedrium bei Josephus keine ausdrückliche Meldung mehr, von einem genauen richterlichen Verfahren ist in Palästina kaum noch Rede, Empörungen der Juden wechseln mit Gewaltmaßregeln der Römer, bis über wenige Jahre der verhängnißvollste aller Kriege beginnt, — um zu enden mit der Zerstörung der jüdischen Hauptstadt und dem Untergange der Nation.

1) So unter vielen andern Erklärern d. St. z. B. Thomas de Vio, Lampe, De Wette.

4.

Ein Excerpt aus dem zum größten Theil noch ungedruckten Chronikon des Georgius Hamartolus.

Von Dr. Nolte in Paris.

Ueber Georgius Hamartolus und sein Werk findet sich das Wissenswürdigste kurz zusammengestellt in Fabricii bibl. graec. tom. VII. p. 463 flgd. ed. Harles. Leo Allatius hatte Georgius Chronikon mit einer lateinischen Uebersetzung druckfertig; allein es war ihm nicht vergönnt, seine Arbeit veröffentlicht zu sehen. In neuerer Zeit hat Hase (Leo Diacon. praef. p. XXX. ed. Bon. = XIX. ed. Paris.) es drucken zu lassen verheißen, allein sein Vorhaben hat auch er nicht ausgeführt. Angelus Majus hat einige Fragmente desselben, jedoch, wie gewöhnlich, ziemlich nachlässig herausgegeben. Das von Tischendorf veröffentlichte Fragment aus den Klementinen ist von gar keiner Erheblichkeit; er selbst würde, wenn er das Wenige, was Cotelier über die verschiedenen Recensionen der Epitome gesagt hat, klar aufgefaßt hätte, leicht haben erkennen können, daß es ein Bruchstück der längsten Recension sei, die in gar vielen Handschriften verschiedener Bibliotheken sich findet. Aber heute zu Tage sind Viele leider mehr mit der Ver-

öffentlichung dessen, was sie finden oder gefunden zu haben sich einbilden, beschäftigt, als mit dem gründlichen Verständnisse sowohl des bereits Gedruckten, als des von ihnen zum Drucke Beförderten! Doch darüber ein anderes Mal mehr!

Den Inhalt des Chronikons, welches Georgius Hamartolus aus Stellen verschiedener Auctoren mit einzelnen eigenen Zwischenbemerkungen zusammengestellt hat, giebt, freilich nicht ganz vollständig, Montfauçon bibl. Coisl. p. 420 an. Er beschreibt dort den cod. Coisl. 305, der dieses Chronikon enthält. Als wir vor einigen Jahren diesen codex, der an Alter (er gehört dem X. Jahrhundert an) auch wohl den vaticanus des A. Majo übertreffen wird, durchlasen; fanden wir fol. 204 rect. Folgendes:

ιγ'. Μετὰ δὲ Δομετιανὸν ἐβασίλευσε νερούας ἔτος ἕνα, ὃς ἀνακελασάμενος ἰωάννην ἐκ τῆς νήσου ἀπέλυσεν οἰκεῖν ἐν ἐφέσῳ. ἕνα; lies ἕν mit BCDE.

B = cod. bibl. Paris. 1704 (olim 698; dein 2559; fuisse videtur Medic. Nro. 37; antea Nro. 35 nonae sc. positionis); in ihm findet sich unsere Stelle fol. 146 r; er gehört dem XIII. Jhrhdte an; er ist ein membranaceus.

C = cod. bibl. Paris. 1705 (ol. 2559_3; antea Colbert. 4215); ein bombycin. aus dem XIV. Jahrhdrte; unsere Stelle steht fol. 160 r.

D = cod. bibl. Paris. 1706 (ol. 2077_2; antea Antoni Fauvre 17) chartac., XV. sec.; unsere Stelle findet sich fol. 140 r.

E = cod. bibl. Paris. 1708 (ol. 297; dein 2077), war zu Fontainebleau, ein chartac. XVI. sec.; unsere Stelle findet sich fol. 56 vers. Dieser codex enthält den letzteren Theil der Chronik und ergänzt so den cod. bibl. Paris.

1707 (ol. 296; dein 2076), der bis zu den römischen Kaisern geht; er ist ein chartac. XVI. sec.

BE mit 1707 sind die codices, deren Cotelier erwähnt in seiner Note zu const. apostol. 2, 23 u. 24. u. Recog. 10, 20.

Für ὅς geben *σώφρων δὲ ὢν καὶ ἐπιεικής* DE.

Cod. Coisl. fährt also fort nach *ἐφέσῳ· μόνος τότε περιὼν τῷ βίῳ ἐκ τῶν ιβ' (δώδεκα) μαθητῶν καὶ συγγραψάμενος τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον· μαρτυρίȣ κατηξίωται. Παπίας γὰρ ὁ ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος αὐτόπτης τȣ́τȣ γενόμενος ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη· πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ τὴν τοῦ Χριστοῦ περὶ αὐτῶν πρόῤῥησιν καὶ τὴν ἑαυτῶν ὁμολογίαν περὶ τούτου καὶ συγκατάθεσιν· εἰπὼν γὰρ ὁ κύριος πρὸς αὐτούς· δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω; καὶ κατανευσάντων προθύμως καὶ συνθεμένων· τὸ ποτήριόν μου, φησί, πίεσθε καὶ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθήσεσθε· καὶ εἰκότως· ἀδύνατον γὰρ θεὸν ψεύσασθαι. οὕτω δὲ καὶ ὁ πολυμαθὴς ὠριγένης ἐν τῇ κατὰ ματθαῖον ἑρμηνείᾳ διαβεβαιοῦται, ὡς ὅτι μεμαρτύρηκεν Ἰωάννης, ἐκ τῶν διαδόχων τῶν ἀποστόλων ὑποσημεινάμενος τοῦτο μεμαθηκέναι. καὶ μὲν δὴ καὶ ὁ πολυΐστωρ Εὐσέβειος* (lege: *εὐσέβιος*; übrigens haben die codd. vielfach *εὐσέβειος, εὐσεβείου* u. s. f.) *ἐν τῇ ἐκκλεσιαστικῇ ἱστορίᾳ φησί· θωμᾶς μὲν τὴν παρθίαν εἴληχεν· ἰωάννης δὲ τὴν ἀσίαν, πρὸς οὓς* (i. e. *Ἀσιανοὺς*) *καὶ διατρίψας ἐτελεύτησεν ἐν ἐφέσῳ.*

In B lautet die Stelle so: .... *τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον· ἵστωρ εὐσέβιος ἐν τῇ ἐκκλέσιαστικῇ ἱστορίᾳ.*

CDE haben: .... *εὐαγγέλιον ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο, περὶ οὗ καὶ* (*καὶ* om. E) *ὁ πολυΐστωρ εὐσέβιος* u. s. f.

Zu περιὼν τῷ βίῳ vgl. Euseb. h. e. 3, 23 init.

Die Stelle des Origenes, auf welche der Auctor sich beruft, steht tom. XVI. § 6 in Matth. Vol. 3. p. 719—720 ed. Bened.: „.... ἐπείπερ Ἡρώδης μὲν ἀπέκτεινεν Ἰάκωβον τὸν Ἰωάννου μαχαίρᾳ· ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεὺς, ὡς ἡ παράδωσις διδάσκει, κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς πάτμον, τὴν νῆσον. Vgl. Euseb. h. e. 3, 18.

Das folgende Citat aus Eusebius steht hist. eccles. 3, 1.

Nach ἐφέσῳ folgt bei Georgius:

Καὶ πάλιν· ἐπὶ τούτοις οὖν καὶ ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστὴς ἐν ἐφέσῳ τῆς ἀσίας τελευτᾷ καὶ θάπτεται πρὸς τῶν αὐτόθι πιστῶν· ὁμοίως δὲ καὶ (mit *καὶ* beginnt fol. vers.) *Φίλιππος ὁ ἐκ τῶν ἑπτὰ διακόνων ἐν ἱεραπόλει τελειοῦται καὶ θάπτεται μετὰ τῶν θυγατέρων αὐτοῦ· περὶ ὧν καὶ πολυκράτης ὁ τῆς ἐν ἐφέσῳ παροικίας ἐπίσκοπος ἰούκτορι τῷ ἐπισκόπῳ ῥώμης γράφων οὕτως φησί· καὶ γὰρ κατ' ἀσίαν* u. s. f. folgt mit einzelnen Abweichungen Euseb. h. e. 3, 23 coll. ib. 5, 24. Sodann folgt ein Citat aus Hippolyt (*ὁ θεῖος ἱππόλυτος ῥώμης περὶ τοῦ κ.* etc.) und dann aus Cäsarius (*καίγε καὶ ὁ τοῦ μεγάλου Γρηγορίου ἀδελφὸς Καισάριος ἐπὶ σεκρέτον ἐν κωνσταντινουπόλει ἐρωτηθεὶς περὶ τούτου· οὕτως ἀπεκρίθη* u. s. f.).

Die Stelle des Eusebius findet sich hist. eccl. 3, 1; ib. c. 31 kommt Eusebius noch ein Mal auf den Tod des Johannes zurück; zu der letzten Stelle kann man in Bezug auf Philippus die Noten der Commentatoren lesen in: Euseb. Pamph. hist. eccl. etc. Annotat. var. vol. 1. p. 187 flgde Oxon. 1842.

1707 (ol. 296; dein 2076), der bis zu den römischen Kaisern geht; er ist ein chartac. XVI. sec.

BE mit 1707 sind die codices, deren Cotelier erwähnt in seiner Note zu const. apostol. 2, 23 u. 24. u. Recog. 10, 20.

Für ὅς geben *σώφρων δὲ ὢν καὶ ἐπιεικής* DE.

Cod. Coisl. fährt also fort nach *ἐφέσῳ· μόνος τότε περιὼν τῷ βίῳ ἐκ τῶν ιβ'* (*δώδεκα*) *μαθητῶν καὶ συγγραψάμενος τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον· μαρτυρίȣ κατηξίωται. Παπίας γὰρ ὁ ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος αὐτόπτης τȣ́τȣ γενόμενος ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη· πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ τὴν τοῦ Χριστοῦ περὶ αὐτῶν πρόῤῥησιν καὶ τὴν ἑαυτῶν ὁμολογίαν περὶ τούτου καὶ συγκατάθεσιν· εἰπὼν γὰρ ὁ κύριος πρὸς αὐτούς· δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω; καὶ κατανευσάντων προθύμως καὶ συνθεμένων· τὸ ποτήριόν μου, φησί, πίεσθε καὶ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθήσεσθε· καὶ εἰκότως· ἀδύνατον γὰρ θεὸν ψεύσασθαι. οὕτω δὲ καὶ ὁ πολυμαθὴς ὠριγένης ἐν τῇ κατὰ ματθαῖον ἑρμηνείᾳ διαβεβαιοῦται, ὡς ὅτι μεμαρτύρηκεν Ἰωάννης, ἐκ τῶν διαδόχων τῶν ἀποστόλων ὑποσημεινάμενος τοῦτο μεμαθηκέναι. καὶ μὲν δὴ καὶ ὁ πολυΐστωρ Εὐσέβειος* (lege: *εὐσέβιος*; übrigens haben die codd. vielfach *εὐσέβειος, εὐσεβείου* u. s. f.) *ἐν τῇ ἐκκλεσιαστικῇ ἱστορίᾳ φησί· Θωμᾶς μὲν τὴν παρθίαν εἴληχεν· ἰωάννης δὲ τὴν ἀσίαν, πρὸς οὓς* (i. e. *Ἀσιανοὺς*) *καὶ διατρίψας ἐτελεύτησεν ἐν ἐφέσῳ.*

In B lautet die Stelle so: .... *τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον· ἵστωρ εὐσέβιος ἐν τῇ ἐκκλεσιαστικῇ ἱστορίᾳ.*

CDE haben: .... *εὐαγγέλιον ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο, περὶ οὗ καὶ* (*καὶ* om. E) *ὁ πολυΐστωρ εὐσέβιος* u. s. f.

Zu περιών τῷ βίῳ vgl. Euseb. h. e. 3, 23 init.

Die Stelle des Origenes, auf welche der Auctor sich beruft, steht tom. XVI. § 6 in Matth. Vol. 3. p. 719—720 ed. Bened.: „.... ἐπείπερ Ἡρώδης μὲν ἀπέκτεινεν Ἰάκωβον τὸν Ἰωάννου μαχαίρᾳ· ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεύς, ὡς ἡ παράδωσις διδάσκει, κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς πάτμον, τὴν νῆσον. Vgl. Euseb. h. e. 3, 18.

Das folgende Citat aus Eusebius steht hist. eccles. 3, 1.

Nach ἐφέσῳ folgt bei Georgius:

Καὶ πάλιν· ἐπὶ τούτοις οὖν καὶ ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστὴς ἐν ἐφέσῳ τῆς ἀσίας τελευτᾷ καὶ θάπτεται πρὸς τῶν αὐτόθι πιστῶν· ὁμοίως δὲ καὶ (mit *καὶ* beginnt fol. vers.) *Φίλιππος ὁ ἐκ τῶν ἑπτὰ διακόνων ἐν ἱεραπόλει τελειοῦται καὶ θάπτεται μετὰ τῶν θυγατέρων αὐτοῦ· περὶ ὧν καὶ πολυκράτης ὁ τῆς ἐν ἐφέσῳ παροικίας ἐπίσκοπος ἰούκτορι τῷ ἐπισκόπῳ ῥωμῆς γράφων οὕτως φησί· καὶ γὰρ κατ' ἀσίαν* u. s. f. folgt mit einzelnen Abweichungen Euseb. h. e. 3, 23 coll. ib. 5, 24. Sodann folgt ein Citat aus Hippolyt (*ὁ θεῖος ἱππόλυτος ῥώμης περὶ τοῦ κ.* etc.) und dann aus Cäsarius (*καίγε καὶ ὁ τοῦ μεγάλου Γρηγορίου ἀδελφὸς Καισάριος ἐπὶ σεκρέτου ἐν κωνσταντινουπόλει ἐρωτηθεὶς περὶ τούτου· οὕτως ἀπεκρίθη* u. s. f.).

Die Stelle des Eusebius findet sich hist. eccl. 3, 1; ib. c. 31 kommt Eusebius noch ein Mal auf den Tod des Johannes zurück; zu der letzten Stelle kann man in Bezug auf Philippus die Noten der Commentatoren lesen in: Euseb. Pamph. hist. eccl. etc. Annotat. var. vol. 1. p. 187 flgde Oxon. 1842.

Es sieht Jeder sofort, daß bei Georgius von Johannes ausgesagt wird, was auf dessen Bruder Jacobus sich bezieht, über den Euseb. l. l. 2, 9 spricht. Wahrscheinlich erkannte der Librarius des cod. B, wenn anders nicht das ihm vorliegende Original schon lückenhaft war, den Irrthum, weßhalb er diese Stelle ausfallen ließ; obwohl mehr für den Ausfall derselben aus Nachläßigkeit der Umstand spricht, daß ἵστωρ für πολυΐστωρ da steht. In codd. CDE ist die Lücke in B ausgefüllt worden.

Merkwürdig ist die Stelle dadurch, daß sie als ein Citat aus Papias und zwar aus dem zweiten Buche desselben gegeben wird. Ist etwa zwischen ὅτι und ὑπὸ Etwas ausgefallen? Der möglichen Weisen, wie der Irrthum entstanden sein kann, lassen sich viele erdenken.

II.

Recensionen.

1.

Die katholische Kirchenangelegenheit im Großherzogthum Hessen. Eine Abfertigung der Schrift: „Die Mainz-Darmstädter Convention und die Großherzoglich Hessische Verfassung, Frankfurt bei F. B. Auffarth“ von Dr. **Eduard Seitz,** Großherzoglich Hessischem General-Staatsprokurator zu Mainz, Abgeordneten zur zweiten Kammer der Stände des Großherzogthums Hessen. Mainz, Kirchheim, 1861. S.S. 162. Preis: 54 kr.

Analyse des österreichischen Concordats von **Nikolaus Bergottini,** Doctor der Rechte, Beisitzer und correspondirendem Mitglied des Ateneo zu Venedig. Deutsch von Friedrich Bürgeler. Leipzig, Ch. E. Kollmann. 1861. 1—5. Lieferung. S.S. 800. Preis: 6 fl. 36 kr.

Betrachtungen über die Stellung der katholischen Kirche und der protestantischen Confessionen in Oesterreich, vom Rechtsstandpunkte angestellt von Dr. **Friedrich Schulte,** ordentl. Professor der Rechte zu Prag. Prag, F. Rziwnatz. 1861. S.S. 57. Preis: 36 kr.

Archiv für katholisches Kirchenrecht mit besonderer Rücksicht auf **Oesterreich und Deutschland.** Herausgegeben von Dr. **Ernst Freiherrn v. Moy de Sons**, o. ö. Professor des Kirchenrechtes und der deutschen Rechtsgeschichte in Innsbruck, Ritter des päpstlichen St. Gregorius-Ordens, und Dr. **Friedrich H. Vering**, Privatdocenten der Rechte an der Universität zu Heidelberg. **Neue Folge**, erster Band, erstes Heft. Mainz, Kirchheim. 1862. Preis pro Band: 3 fl. 30 kr.

1. Vor einiger Zeit erschien bei Auffarth in Frankfurt eine anonyme, im Interesse der Demokratie und des Nationalvereins von einem „höhern Staatsbeamten", einem „Ministeriellen im weitern Sinne" verfaßte Schrift mit dem Titel: „die Mainz-Darmstädter Convention und die Großherzoglich Hessische Verfassung." Es wird darin der Beweis zu führen gesucht, daß das Hessische Ministerium durch die genannte Convention die fürstlichen Prärogative preisgegeben, die unveräußerlichen Rechte der Krone verschleudert habe; es wird beklagt, daß die Regierung an die römische Hierarchie die ausgedehntesten Freiheiten eingeräumt, über innere Angelegenheiten mit einer „auswärtigen Macht" oder gar mit einem „eigenen Unterthanen" sich in Verhandlungen eingelassen, daß sie sich „in die Arme Roms geworfen," endlich wird, was die Hauptsache ist, dargethan, daß in jedem Artikel dieser vorläufigen Uebereinkunft die Verfassung und die Rechte der Stände verletzt worden seien. Wir werden für den kundigen Leser kaum die Bemerkung beizufügen brauchen, daß der Verfasser zu der Sorte von Leuten gehöre, welche jede Freiheit, die der katholischen Kirche eingeräumt, jede selbstständige Bewegung, die ihr gestattet wird, ohne Weiteres und unbesehen als ein Unglück für den Staat und als eine

Sünde der Regierung zu bezeichnen pflegen. Würdig den Kreisen, aus welchen das Elaborat stammt, sind die zur Beweisführung verwendeten Mittel — landläufige, nichtssagende Phrasen und banale Schlagwörter, Uebertreibungen und absurde Consequenzenmacherei, advocatische Rabulisterei, Deutelei und Haarspalterei, Verdrehungen, Entstellungen, absichtliche Verschweigungen, Interpolationen, Verdächtigungen, Denunciationen und wo diese nicht ausreichen, Schmähungen gegen die Kirche, ihre Geschichte und Institutionen — Alles verbunden mit grober Unwissenheit und häßlicher Heuchelei. Triumphirend wurde die Schrift von der gleichgesinnten Tagespresse zum Voraus angekündigt und höhnend die Vertreter der kirchlichen Sache zur „unmöglichen" Widerlegung herausgefordert. Indessen hat das Machwerk die wohlverdiente Abfertigung und der unbekannte Urheber desselben in der Person eines ausgezeichneten Juristen, des Hrn. Dr. E. Seitz in Mainz, seinen Meister gefunden. „Es gibt eine Schichte der Literatur, sagt der berühmte Verfasser, in welche auch der interessanteste Stoff hinabzusteigen nicht verlocken kann und es gibt eine Stufe der literarischen Discussion, auf welcher auch die Evidenz zu schweigen vorzieht. Aber die Provocationen der demokratischen Blätter, die in übermüthigem Siegeschorus zur unmöglichen Widerlegung höhnend herausforderten, führten uns zu einer Arbeit zurück, der wir uns mit allen peinlichen Empfindungen unterziehen, die eine Hinrichtung einflößt. Es ist uns gelungen, unsern Widerwillen zu überwinden." Mit der Ruhe und Würde, welche das Recht und die Wahrheit ihren Vertheidigern einflößen, mit jener schneidenden, vernichtenden Dialectik oder jener beißenden Ironie, zu welchen die Ignoranz oder Insolenz

des Gegners abwechselnd herausfordern, mit einer juristischen Gelehrsamkeit und Sachkenntniß, mit einer Klarheit und Ueberlegenheit, die wir an dem Mainzer Generalstaatsprokurator gewohnt sind, mit Argumenten, die wie Keulenschläge niederfallen, folgt er den Auseinandersetzungen des Anonymus Schritt für Schritt und weist seine Behauptungen und Anklagen als nichtig, mit der Geschichte und dem geltenden öffentlichen Rechte im Widerspruch stehend, auf Unkenntniß oder absichtlicher Entstellung beruhend nach, zugleich zeigend, daß die in Rede stehende Partei die eigenen Principien, die sie für sich und alle Gesinnungsgenossen unaufhörlich anruft, in schnöder Inconsequenz alsbald verläugne, wenn dieselben auf die katholische Kirche angewendet werden wollen. Der hier zugemessene Raum gestattet uns nicht, die interessanten Erörterungen des Hrn. Verfassers im Einzelnen darzulegen: doch wollen wir zwei Punkte speciell hervorheben, die uns geeignet scheinen, theils den Lesern die Art und Weise der Behandlung zu veranschaulichen, theils den modernen Concordatsstürmern Stoff zum Nachdenken zu bieten. Der erste derselben bezieht sich auf die allgemein hingestellte und vom „gebildeten," aber unwissenden Publikum wie ein Axiom hingenommene Behauptung, daß Vereinbarungen mit Rom dem Staate nothwendig Unheil bringen und daß die Ministerien, die zu derlei Tractaten sich herbeilassen, am eigenen Lande zu Verbrechern werden. „Man wage es, sagt der Verfasser S. 8, in einer Versammlung des Nationalvereins nur das Wort „Concordat" auszusprechen: das Wort wird wie ein elektrischer Funken die Masse durchzucken, wie der Gruß eines thessalischen Zauberers die Patrioten zum Deliriren bringen. Die Worte „Concordat" und „Con-

vention," mit welchen nun einmal unsere aufgeklärte Demokratie irgend eine ultramontane Ungeheuerlichkeit, mindestens die Idee der „Pfaffenherrschaft" als untrennbares Correlat in Verbindung gebracht hat, drücken allein das Verbrechen in seinem ganzen Thatbestande aus. Indessen können wir den „ultramontanen" Ministerien, die sich dieses Verbrechens schuldig gemacht, den Trost geben, daß sie sehr viele und illustre Complicen aus alter und neuer Zeit haben, daß alle Staats- und Kirchenrechtslehrer, einschließlich der protestantischen, als Begünstiger dieses Verbrechens des Ultramontanismus zu ihrer Seite auf der Anklagebank Platz nehmen werden, und daß eine fast tausendjährige europäische Rechtsgeschichte das Wort ergreifen wird, um ihre Vertheidigung zu führen. Karl der Große selber wird die ehrwürdige Reihe der Kaiser, der Repräsentanten des Ruhmes und der Begründer der Macht deutscher Nation, eröffnen, um gegen solche abgeschmackte Fälschungen der öffentlichen Meinung zu protestiren; mächtige Könige aller Nationen werden sich diesem Proteste anschließen und selbst der weltbeherrschende Napoleon I. wird die Concordate vorlegen, die er nicht nur im Jahre 1801 als Consul der französischen Republik, sondern auch noch am 25. Januar 1813 mit Papst Pius VII. zu derselben Zeit, wo dieser sein Gefangener zu Fontainebleau war, abgeschlossen hat. Noch bis zum Jahre 1855 hätte man die Behauptung, daß der Abschluß eines Concordates ein mit der Würde des Staates unverträglicher, den Souveränetäts- und Hoheitsrechten derogirender, für das Land heilloser Act, ein unglücklicher Weg sei, über dessen beklagenswerthe Folgen die Auffarth'sche Schrift p. 6 „jedes Wort für Ueberfluß hält," selbst dem unwissendsten Menschen

nicht verziehen. Sind es doch gerade die gegen den Katholizismus am feindseligsten gesinnten Kirchenrechtslehrer, welche versichern, daß „die Verträge, welche zwischen dem deutschen Reiche und dem päpstlichen Stuhle geschlossen worden, die Schutzmauer der Freiheiten der deutschen Kirche gegen Eingriffe des päpstlichen Despotismus gewesen seien." Seit Karl V. mußte jeder deutsche Kaiser mittelst eines in allen Wahlkapitulationen bis zur Auflösung des Reiches erneuerten Artikels sich den Reichsständen verbindlich machen, daß er mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln für Aufrechterhaltung der Concordata Principum und der zwischen dem päpstlichen Stuhle und der deutschen Nation abgeschlossenen Verträge, sowie dahin wirken wolle, daß auch von Seiten des Stuhles zu Rom die Concordate beobachtet und nicht dagegen gehandelt würde. Die Concordate der deutschen Nation, welche die Kraft pragmatischer Reichsgesetze hatten, . . sind selbst jetzt noch, nach Auflösung des Reiches, eine wichtige Quelle des deutschen Kirchenrechtes; Jeder aber, der auch nur einen oberflächlichen Einblick in die Geschichte des deutschen Kirchenrechtes hat, weiß es, daß gerade in diesen Concordaten ein Gegengewicht gegen Uebergriffe der päpstlichen Macht lag, welches sich besonders zu der Zeit als sehr heilsam für die deutsche Nation bewährte, als die Päpste während ihres Aufenthaltes in Avignon zu sehr unter französischen Einfluß geriethen, und als noch später jenes große Schisma ausbrach, in dem zwei, zuletzt sogar drei Päpste einander gegenüber standen und von ihren ausgedehnten Rechten zur Stärkung ihres Anhanges und zur Schwächung der Gegner einen das rechte Maß überschreitenden Gebrauch zu machen suchten. Die von Papst Martin V. am Ende

des Kostnitzer Concils mit den drei mächtigsten Nationen der Erde, mit Deutschland, England und Frankreich abgeschlossenen Concordate waren gerade darauf berechnet, durch vertragsmäßige Beschränkungen der päpstlichen Rechte den Klagen, welche damals über deren allzugroße Ausdehnung herrschten, zu begegnen und so manche Uebelstände aus der Zeit des großen Schisma gut zu machen. Es kann nicht unsere Absicht sein, hier auch nur übersichtlich eine Geschichte der Concordate zu geben; aber wir berufen uns auf das Zeugniß Aller, welche dieselbe zum Gegenstande des Studiums gemacht haben, daß alle Nationen gerade in diesen Vereinbarungen das wirksamste Mittel gefunden haben, der Expansivkraft der päpstlichen Macht diejenige Schranke zu ziehen, welche dem wahren Interesse der Staaten, sowie der katholischen Kirche selbst entsprach. Wichtige Rechte, welche weder nach vernünftigem, noch nach positivem Rechte der Kirchengewalt bestritten werden konnten, gingen durch Concessionen der Päpste mittelst der Concordate auf die Staatsgewalten und in die Hände der Könige über, wie das Concordat vom 18. August 1516 beweist, welches für Frankreich, ja für die ganze katholische Welt durch den Umstand so hohe Bedeutung erhielt, daß der Papst Leo X. dem Könige Franz I. die Ernennung der französischen Bischöfe bewilligte. Aus dem Gesichtspunkte der Macht und Freiheit der deutschen Nation betrachtet, gehören die Concordate zu den strahlenden Stellen unserer Geschichte; man fälscht diese Geschichte, man betrügt das Volk um einen Theil seiner erhebendsten Traditionen, man besudelt seine Annalen, wenn man, wie dieß der Verfasser der Auffarth'schen Schrift thut, mit dem fast tausendjährigen und stets in hohen Ehren gestandenen Be-

griffe des Concordates Ideen des Unglücks und der Erniedrigung unserer Nation verbindet, gleichwie man der weltkundigen Wahrheit in das Angesicht schlägt, wenn man, auf die Erfahrungen vergangener Zeiten hinweisend, den Wahn verbreiten will, als seien diese Vereinbarungen für die römische Hierarchie ein Mittel zur Ausbreitung ihrer Macht und zur Befriedigung ihrer Herrschsucht.“ — Der zweite Punkt, den wir noch hervorheben möchten, betrifft den vom Hrn. Verfasser S. 31 ff. geführten Beweis, daß der katholische Episcopat, indem er die bischöfliche Jurisdiction gegen willkürliche Beeinträchtigungen vertheidigt, zugleich die kirchlichen Rechte der protestantischen Fürsten verfechte. „Zwischen der Sache, welche die katholischen Bischöfe vertheidigen, und zwischen den Interessen der protestantischen Landesherrn, als oberster Bischöfe ihrer protestantischen Landeskirche, waltet eine Solidarität ob, die nur dem blöden Auge entgehen kann. Allerdings vertheidigen die katholischen Bischöfe die Rechte des Episcopates zunächst nur im Interesse der katholischen Kirche, weil die Verfechtung der protestantischen Episcopalrechte nicht ihres Berufes ist und ihnen alle Legitimation dazu ermangeln würde. Aber sie verfechten die bischöflichen Rechte, die in den Händen der protestantischen Landesherrn nicht umfassender sein können, als in den Händen der katholischen Bischöfe bezüglich der katholischen Kirche, da ja nach dem herrschenden Episcopalsysteme die oberste Kirchengewalt der protestantischen Landesherrn auf einer Uebertragung der durch den Religionsfrieden suspendirten Jurisdiction der katholischen Bischöfe über die protestantischen Unterthanen beruht, die protestantischen Landesherrn mithin in Ansehung ihrer protestantischen Unterthanen die Nachfolger der

katholischen Bischöfe sind, folgeweise in keine größere Kirchengewalt succedirt sein können, als ihre Antecessoren, die katholischen Bischöfe, über die protestantischen Unterthanen vor der Reformation besaßen und über die katholischen Unterthanen noch jetzt besitzen. Die katholischen Bischöfe bestreiten Principien und Usurpationen, die nothwendig in demselben Umfange, in welchem sie die katholische Kirchengewalt ihrer Rechte entkleiden, auch die Landesherrn ihrer Kirchengewalt berauben müssen; sie weisen Angriffe von Grenzen zurück, die, wenn sie für die katholische Kirchengewalt verloren sind, für die protestantische Kirchenregierung nicht erhalten werden können . . . Gesetzt nun, es nehme im Laufe der Zeit ein Katholik den Thron eines der zur oberrheinischen Kirchenprovinz gehörigen Staaten ein: würde man dann nicht evangelischer Seits veranlaßt sein, sorgfältig nach den Grenzen zu suchen, welche die Principien des Staats- und Kirchenrechtes zwischen den beiden Gewalten ziehen? Würde man, wenn man fände, daß die frühern protestantischen Landesherrn sorglos die Rechte ihrer Kirche preisgegeben und dem nunmehr katholischen Staatsoberhaupte überantwortet haben, darum ihr Andenken segnen? Würde man nicht den Vorwurf gegen sie erheben, daß sie ein Fideikommiß, zu dessen ungeschmälerter Ueberlieferung ihnen die heiligste Pflicht oblag, sorglos vergeuden ließen? Könnten sie auf einen solchen Vorwurf wohl erwidern: Wir haben der protestantischen Landeskirche nichts vergeben, wir haben nur die Forderungen des katholischen Episcopates zurückgewiesen, wir haben nur gegenüber der katholischen Kirche die Grenzen der Staatsgewalt erweitert? Man würde antworten: daß, nach dem Paritätsprincipe,

die Staatsgewalt eine und dieselbe ist gegenüber der protestantischen, wie gegenüber der katholischen Kirche; daß jede Grenze, welche gegenüber der katholischen Kirchenregierung weiter oder enger gezogen wird, auch für die protestantische Kirchenregierung gezogen ist; daß jedes Princip, welches der Staat gegenüber der katholischen Kirche behauptet, nothwendig auch für die protestantische Kirche ausgesprochen ist."

Die Schrift des Hrn. Dr. Seitz gehört nicht zu der gewöhnlichen Broschürenliteratur: obwohl durch eine zufällige und vorübergehende Erscheinung veranlaßt und vorherrschend mit den staatskirchlichen Verhältnissen des Großherzogthums Hessen sich befassend, bietet sie gleichwohl ein allgemeines und bleibendes Interesse dar und hierin liegt der Grund, der uns die Berechtigung zu geben schien, sie in der theologischen Quartalschrift zu besprechen. Die in derselben sich findenden rechtsgeschichtlichen Ausführungen, die Interpretation und Anwendung völkerrechtlicher Verträge, die Erläuterungen gemeinrechtlicher Bestimmungen haben bleibenden Werth, die Sache, welche sie vertritt und der Geist, in welchem dieß geschieht, ist etwas Gemeinsames für alle deutschen Diöcesen, in welchen die Kirche nach der ihr gebührenden und staatsgrundgesetzlich verheißenen Freiheit ringt, namentlich in der oberrheinischen Kirchenprovinz, deren Bisthümer in den bekannten päpstlichen Erectionsbullen und der nicht weniger bekannten Verordnung vom Jahr 1830, die beiderseits trefflich beleuchtet werden, ihre gemeinschaftliche Grundlage haben. Zugleich darf nicht außer Acht gelassen werden, daß die Kirche überall gegen die nämlichen Feinde kämpft —

den Pseudo-Liberalismus und Radikalismus, deren Waffen und unredlichen Praktiken überall dieselben sind oder wer sollte nicht dem Verfasser aus eigener Erfahrung und Anschauung zustimmen müssen, wenn er (S. 101) sagt: „Das ist das Charakteristische unserer modernen Demokratie, daß sie die Freiheit nur für sich, nach jeder andern Richtung aber, welche nicht die ihrige ist, Willkür, Verachtung und den absolutesten Despotismus predigt.“ —

2. Die Schrift des Dr. Bergottini in Venedig enthält eine genaue, umfangreiche, mit Sachkenntniß und vieler Sorgfalt bearbeitete Auseinandersetzung des österreichischen Concordates, in den fünf Lieferungen, die dem Referenten vorliegen, die neunzehn ersten Artikel jenes Vertrages in sich schließend. Der Verfasser stellt sich auf den rein objectiv juristischen Standpunkt, ohne irgend ein Parteiinteresse zu verfolgen, woraus sich von selbst ergibt, daß die Resultate seiner Erörterungen dem vielgeschmähten Concordate fast durchaus günstig sind und wenn wir auch nicht alle seiner Behauptungen uns aneignen möchten, so sind wir ihm doch das Zeugniß schuldig, daß es ihm überall nur um die Wahrheit zu thun war. Die Methode, welcher er bei seinen Untersuchungen folgt, ist sehr einfach und sachgemäß. Bei jedem einzelnen Artikel werden zuerst die in demselben gebrauchten Ausdrücke nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch des kirchlichen oder staatlichen Rechts sorgfältig festgestellt und der Inhalt mit den Bestimmungen anderer Concordate, die in neuern Zeiten von verschiedenen Staaten mit dem heiligen Stuhle abgeschlossen wurden, verglichen, ihre Uebereinstimmung oder etwaige Verschiedenheit dargelegt. Sodann folgt gewöhnlich eine Auseinandersetzung der allgemein kirchlichen Gesetzgebung über den be-

treffenden Gegenstand und eine sehr genaue, mitunter vielleicht zu weitläufige Darstellung des österreichischen Rechts, das bis zum Concordat in den verschiedenen Provinzen des Reichs in Geltung war, wobei jedesmal gezeigt wird, was an dem bisherigen Rechte durch das Concordat geändert worden und was bestehen bleibe. Hieran schließen sich Vorschläge für die Ausführung der neuen Stipulationen und eine gründliche Vertheidigung derselben gegen die von den verschiedensten Seiten erhobenen Einwendungen und Anklagen.

Die vorhandenen Actenstücke sind fleißig benützt und die einschlägige Literatur, die kirchliche wie gegnerische, einläßlich berücksichtigt. Die Arbeit, welche wir im Großen und Ganzen als eine gelungene und verdienstliche zu bezeichnen keinen Anstand nehmen, zeugt von großer Kenntniß der frühern österreichischen Gesetzgebung und die hier gegebene Zusammenstellung der in das innerste Gebiet der Kirche eingreifenden Maßregeln der Staatsgewalt bietet nicht nur für die Beurtheilung jener Zeiten das mannigfachste wissenschaftliche Interesse, sondern legt auch die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines Concordates unmittelbar nahe und ist durch sich allein schon die beredteste Vertheidigung des letztern. Aus der jeweiligen Darstellung des allgemein kirchlichen oder canonischen Rechts scheint indessen hervorzugehen, daß der Verfasser auf diesem Gebiete weniger heimisch ist, denn er geht einerseits nicht unmittelbar auf die Quellen zurück, begnügt sich vielmehr mit den Auseinandersetzungen dieses oder jenes Canonisten, die er einfach reproducirt, andererseits finden sich in dem Werke directe Verstöße gegen den Inhalt der kirchlichen Gesetzgebung. So heißt es S. 167: „Sobald er

(der Ordinand) beweibt ist, ist seine Ordination eine regelwidrige, wenn er zu diesem Zwecke nicht seine Frau von ihrem Traugelübde löst." Allein so schnell und leicht geht es denn doch nicht, die Kirche darf und will dem Ehemanne in der Ordination nicht das Mittel bieten, sich seiner Frau einseitig und willkürlich zu entledigen, die letztere hat ein Recht auf ihren Gatten, das ihr nicht verkümmert werden darf: deßhalb bestimmt das kirchliche Recht, daß der Ehemann nur unter der Voraussetzung ordinirt werden dürfe, daß die Frau ihre freie Zustimmung gebe und selbst in ein Kloster trete oder doch das Gelübde der Keuschheit ablege — c. 6 Dist. LXXVII; c. 5. 6. 8 X de convers. conjugat. 3. 32. — Auf S. 168 ist bei Erwähnung der für die Ordination geltenden Competenzgründe die so wichtige und vom Gesetz ausdrücklich genannte competentia ratione *beneficii* völlig übergangen. — S. 169 wird auseinandergesetzt, daß der von Privatpersonen gewährte Tischtitel „auf einer realen Caution beruhen müsse" und dieß hat seine volle Richtigkeit, wenn aber beigefügt wird: „rührt das Versprechen von Fürsten, Obrigkeiten und Communen her, so reicht eine persönliche Verpflichtung hin," so ist letztere Bemerkung unrichtig und würde dem Zweck des Titels geradezu widersprechen — Engel, Colleg. jur. can. L. I. tit. 14. n. 17 seqq.; Phillips, KR. I. S. 629. — Auf S. 172 sagt der Verfasser: „Hindernisse für den Empfang der Ordination sind: eine wiederholte Taufe; heimlicher Empfang der Ordination, welcher sie null und nichtig macht," allein daß die furtive promoti nicht ungültig geweiht seien, geht aus tit. X de eo, qui furtive ordinem suscepit. 5. 30. auf's Unzweideutigste hervor. — Was die

Uebersetzung des Werkes betrifft, so können wir sie im Ganzen nicht für gelungen halten. Sie zeugt von Unbekanntschaft mit dem katholisch-kirchlichen Sprachgebrauch, sonst würde z. B. S. 167 nicht gesagt sein: „der Ordinand muß das Sacrament der heiligen Salbung (statt Firmung) empfangen haben." Auch der Styl ist manchmal mehr als nachlässig. So heißt es S. 178: „Dieß scheint mir specielle Anwendung auf den Pensions- oder Tischtitel, welchen der Staat aus religiösen Fonds gewährt, angewendet werden zu müssen" und wenn S. 190 gesagt ist: „Kein Verdienst aber, noch sonst ein besonderer Umstand machten die Verleihung einer dauernden Präbende an einen ausländischen Geistlichen gesetzlich; weil, wer nicht weder durch seine Geburt, noch durch die Gesetze naturalisirt, noch von der Staatsbehörde dafür erklärt worden war, dem Minister zur Genehmigung einer Anstellung empfohlen werden, noch sie erhalten konnte," so wird darin Niemand eine sonderliche Eleganz der Diction zu erkennen vermögen. — Druckfehler endlich finden sich ziemlich viele und manchmal recht ärgerliche. S. 195 z. B. ist von Ordens-Profossen (statt Professen) und vom Militär-Continent (statt Contingent) die Rede. —

3. In dieser kleinen Schrift hat sich Hr. Professor Dr. Schulte die Aufgabe gestellt, „in populärer Form eine Uebersicht des Zustandes der katholischen und protestantischen Kirche in Oesterreich, besonders in den für den Staat bedeutenden Beziehungen zu geben, um auch dem Nichtfachmanne die Möglichkeit zu bieten, die Grundlosigkeit des Geredes zu beurtheilen, das Concordat trete den Rechten des Staates oder gar andern Confessionen zu nahe." Ausgehend von dem ganz richtigen Satze, „daß

unsere neuern Staaten den Standpunkt der ältern, eine Kirche als die Landeskirche mit alleiniger Berechtigung anzuerkennen und neben einer solchen fremde Confessionen zu dulden, nicht mehr festhalten können und dürfen, daß die geschichtliche Entwicklung mit Nothwendigkeit zur Anerkennung der Parität dränge, daß diese aber nur dann wahrhaft vorliege, nur dann der Staat seine heutige Aufgabe begreife, wenn er jeder Kirche die freie Bewegung nach ihren Grundsätzen auf ihrem Gebiete garantire und schütze," hat der berühmte Kirchenrechtslehrer mit gewohnter Klarheit und Schärfe den Beweis geführt, „daß dieß in Oesterreich für Katholiken und Protestanten geschehen sei, verschieden, dort durch das Concordat, hier durch das Patent, je nach den Grundsätzen beider" (S. 55), „daß die Evangelischen mit den Katholiken volle, rückhaltslose Gleichberechtigung in jedweder Beziehung erlangt haben" (S. 56) und „ein so freies und zugleich so festes kirchliches Leben ihnen ermöglicht worden, als dieses in keinem Lande des Continentes der Fall ist" (S. 33). Sollen wir den Inhalt der Schrift und den Gang der Erörterung näherhin darlegen, so sind folgende Hauptgesichtspunkte hervorzuheben: I. Nach den Bestimmungen des Westphälischen Friedens, des Reichsdeputations-Hauptschlusses und der Bundesacte „stand in allen österreichischen zum deutschen Bunde gehörigen Ländern, mit ganz geringen Ausnahmen, den Protestanten nirgends ein Recht zu, öffentliche Religionsübung zu fordern, viel weniger den Katholiken hinsichtlich der Religion gleichgestellt zu werden. Was immer an Rechten in dieser Beziehung gegeben wurde, das ist aus Gnade, aus dem Bewußtsein katholischer Duldung, nicht aus Rechtspflicht, gegeben" (S. 1—10).

II. Die österreichische Gesetzgebung seit Joseph II. bis auf das neueste Patent zeigt das unablässige, unausgesetzte Bestreben der Regierung, die Lage der Akatholiken zu verbessern. Die aus frühern Zeiten herrührenden Beschränkungen der Letztern wurden allmälig beseitigt, beide Confessionen in bürgerlicher Beziehung durchaus gleichgestellt und was das kirchliche Gebiet betrifft, so waren die Protestanten in manchen Richtungen von der Staatsgewalt unabhängiger, als die Katholiken (S. 10—19). III. Das zuletzt Bemerkte ergibt sich aus einer nähern Betrachtung des Zustandes der katholischen Kirche bis zum Concordate: „Dieselbe wurde in den Gesetzen Josephs II. und in manchem bis auf das Jahr 1848 für die herrschende, dominante, die Staatskirche erklärt und hatte thatsächlich diese Stellung. Aber Hand in Hand hiermit ging die unbedingteste Bevormundung der Kirche, ihre absolute Unfähigkeit zur freien Bewegung" (S. 19—26). IV. Die katholische Kirche hat durch das Concordat, die evangelische durch das Patent ein neues Grundgesetz erhalten. Aus der Vergleichung beider ergibt sich: a. „Das Concordat berührt die Angelegenheiten fremder Confessionen absolut gar nicht, stand und steht nicht im Wege, daß in Oesterreich den Akatholiken nicht blos in bürgerlicher Beziehung gleiche Rechte mit den Katholiken gegeben werden, sondern selbst deren Confessionen auf ihrem Gebiete gerade so frei und berechtigt gestellt werden als die katholische Kirche." b. „Diese völlige Gleichberechtigung ist bis zu dem Grade gegeben worden, daß man den Evangelischen außer den Befugnissen, die sie nur immer nach ihren Grundsätzen beanspruchen können, auch andere gab, weil die katholische Kirche sie hatte." c. „Das Concordat

gibt nur unstreitig kirchliche Befugnisse der katholischen Kirche zurück, nebenbei aber dem Staate eine Summe von Rechten, die ihm als solchem nicht zustehen" (S. 26—55). — Dieß ist in kurzen Umrissen der Inhalt der vorliegenden Schrift. Dieselbe enthält noch außerdem viele interessante Einzelnheiten über österreichische Verhältnisse, die Stellung der Confessionen, die Gewährung der beiderseitigen Freiheit, die Bekämpfung des Concordates durch Gegner, welche, wie überall, die Maske des Liberalismus vorhalten und der Freiheit zu dienen versichern, im Grunde aber dem häßlichsten Absolutismus huldigen. Ganz besonders lesenswerth, auch für Nichtösterreicher, ist die vom Hrn. Verfasser gegebene Würdigung der von den Protestanten geltend gemachten Beschwerden (S. 14 ff.) und die Beleuchtung der gegen das Concordat vorgebrachten Einwendungen (S. 41 ff.). —

4. Referent hält es für überflüssig, die Tendenz, den Inhalt und die bisherigen Leistungen des v. Moy'schen „Archivs für katholisches Kirchenrecht" hier des Nähern zu besprechen, — dieselben sind bei den Fachgenossen und allen Denjenigen, die sich für kirchenrechtliche Studien interessiren, in und außerhalb der Kirche hinlänglich bekannt und allseitig anerkannt. Es soll vielmehr nur auf die Aenderungen kurz hingewiesen werden, die mit dem Beginne des VII. Bandes (Bd. I. der Neuen Folge) in erfreulichster Weise eingetreten sind. Einerseits hat sich nicht nur der Kreis der Mitarbeiter beträchtlich erweitert, sondern es ist dem Begründer der Zeitschrift, Freiherrn v. Moy de Sons, Professor in Innsbruck, auch gelungen, für die Mitredaction in der Person des Hrn. Dr. Vering, a. o. Professors der Rechte in Heidelberg, eine sehr tüchtige und

rührige Kraft zu gewinnen, die sich schon bisher durch zahlreiche Beiträge in hervorragender Weise an dem Unternehmen betheiligte und dem weitern Gedeihen desselben in der nunmehrigen Stellung ohne Zweifel in noch größerer Ausdehnung ihre Dienste leihen wird. Andererseits ist das Archiv in den Verlag von Franz Kirchheim in Mainz übergegangen, womit die Ausstattung, wie das vorliegende erste Heft der neuen Folge zeigt, eine bessere geworden ist und auch die Correctheit des Druckes, namentlich des Griechischen, gegenüber den frühern Bänden gewinnen dürfte; zugleich wurde das Archiv durch diese Aenderung des Verlags dem Mittelpunkte des deutschen Buchhandels näher gerückt und neben andern Vortheilen besonders eine promptere Versendung ermöglicht. Endlich gestattet das reichlich zufließende Material auch insofern eine erwünschte Umwandlung, als künftig alle zwei Monate ein Heft von zehn Bogen erscheinen wird, so daß je drei Hefte einen Band von dreißig Bogen bilden (zu dem Preise von 2 Thalern = 3 fl. 36 kr. rhein.).

Indem wir die Leser der theologischen Quartalschrift auf die genannten Aenderungen und Erweiterungen dieses Centralorgans für katholisches Kirchenrecht aufmerksam machen, wünschen wir im Interesse der Wissenschaft wie des kirchlichen Lebens aufrichtig, daß das verdienstliche, aber auch mühevolle Unternehmen in den weitesten Kreisen Beachtung finden und sein edles Bestreben, „für die Aufrechthaltung der wohlerworbenen Rechte, für die Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche mit den Mitteln der Wissenschaft einzustehen, die Rechte des Staates wie der Kirche zu vertheidigen und den Geist der Eintracht zwischen Staat und Kirche und des bürgerlichen Friedens unter den ver-

schiedenen Confessionen nach Kräften zu befördern" von den besten Erfolgen begleitet sein möge.

Rober.

2.

Histoire de l'Égypte dès les premiers temps de son existence jusq'à nos jours par le Dr. **H. Brugsch**. Leipsic, Hinrichs, 1859.

> Quidam certius definire voluerunt — Sosibius et Eratosthenes — et praeterea multi diversi; quorum etiam ipsa dissensio incertum esse declarat.
>
> Censorinus de die natali 21.

Hr. Brugsch läßt seiner Geographie Aegyptens (s. Quartalschrift 1859, Heft IV. S. 614 ff.) rasch eine Geschichte desselben Landes von den ältesten Zeiten bis auf unsere Tage nachfolgen und widmet dieselbe dem Vicekönig Said Pascha, als dem Fürsten, welcher das älteste Land der Weltgeschichte, das Centrum der ältesten Civilisation und Politik, vor allgemeiner Zerstörung gerettet habe. Da Said nicht nur die Aegyptologen aller Nationen in den Ruinen und Gräbern seines Landes ungestört suchen und forschen läßt, sondern auch den Fellahs und Scheichs das Gelüsten, die harmlosen und meistens wehrlosen wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Besucher von Gizeh, Denderah, Edfu, Karnak, Luxor rc. zu prellen oder zu plündern durch die Bastonade austreibt, und sich überdieß der Bevormundung durch England oder Frankreich williger fügt als Mehemed Ali und Abbas: so mag der plötzliche Tod des letztern in seinem Wüstenpalaste nicht gegen Saids Civilisationsrettung angeregt werden, sondern wir wenden uns zu Hrn.

Brugschs „Arbeiten, welche die Vergangenheit eines Volkes enthüllen." Bei solchen Arbeiten verfährt H. Brugsch etwas voreilig, denn anders ist es doch kaum zu erklären, wenn er in seinem geographischen Werke über Aegypten zahlreiche Namen und Lesarten in anderer Gestalt auftreten läßt, als sie in seinen Briefen aus Aegypten erschienen, und in dem geographischen Werke selbst den einen und denselben Namen in verschiedener Weise erklärt. Als Beweis von Eile muß es auch angesehen werden, wenn er nach der Widmung seines neuesten Buches die Aufschrift setzt: Première partie. Égypte sous les rois indigènes de Ména jusqu'à Ramses II, dieser Pharao aber (S. 137) durchaus keinen größern Abschnitt bezeichnet, sondern wie sein Vorgänger angereiht wird, der Verfasser also die ursprünglich getroffene und angekündigte Eintheilung im Verlaufe der Arbeit fallen läßt.

Auf der ersten Seite sagt er uns, daß Aegyptens Geschichte über 50 Jahrhunderte umfaßt, wir sind also zu der Erwartung berechtigt, daß er seinen chronologischen Standpunkt begründet, wir müssen um so mehr auf einer chronologischen Erörterung bestehen, als er in seinem geographischen Werke von chronologischen Daten für die erste Periode der ägyptischen Geschichte mit der Erklärung Umgang nahm „weil über die wichtigsten Punkte der Chronologie die abweichendsten Ansichten der größten Autoritäten vorliegen (S. 41), er also durch weitere Forschungen seitdem chronologische Resultate gewonnen haben muß, da er jetzt in seinem geschichtlichen Werke chronologische Daten für die älteste Periode aufstellt. Indem wir aber die primordia regni von Menes bis Cheops durchgehen (S. 1—38), finden wir bei keinem Pharao ein chronologisches Datum,

bei diesem Pyramidenkönige der 4. Dynastie des Manetho aber urplötzlich eine Regierungsdauer von 3682—3619 v. Chr. angegeben. Dadurch überrascht sah ich mich weiter um und fand am Schlusse des Werkes einen chronologischen Canon angehängt und in diesem auch die Jahre der 3 ersten Dynastien angesetzt, für die erste 4455—4202 v. Chr., so daß also Menes Regierung mit 4458 v. Chr. beginnt; aber wie gesagt, im historischen Texte fehlt bei den 3 ersten Dynastien jede Zeitangabe. Jene größten Autoritäten sind für Br. jedenfalls Lepsius und Bunsen; der erste setzt Menes auf 3893 v. Chr., der andere endgiltig (in der englischen Bearbeitung seines bekannten Werkes über Aegypten) auf 3623 v. Chr., Br. weicht also von beiden bedeutend ab, ohne jedoch die Gründe seines Verfahrens anzugeben. Alle 3 Aegyptologen fußen indessen auf Diodors Sic. (I, 63) Angabe, daß seit Erbauung der großen Pyramide 3400 Jahre verflossen seien, sowie auf einer andern Stelle des gleichen Schriftstellers (I, 44), nach welcher die ägyptische Geschichte nicht ganz 5000 Jahre über den sicilischen Historiker hinaufreiche. Seine Behauptung soll durch ein Fragment des Dicäarch unterstützt werden, der von Sesostris bis Pharao Nilus 2500 Jahre, und von diesem bis zur ersten Olympiade 436 Jahre gerechnet habe (Dr. Reinisch hat auf diese Stelle eine neue Combination gegründet, deren Erörterung jedoch hier nicht am Platze ist). Allein Dicäarch war als Historiker bei den Alten sehr wenig geachtet, wie namentlich Polybius erweist, sodann ist „Sesostris" ein Name, in welchem der eine Aegyptolog Sesurtesen I, der andere Seti I, der dritte Ramses II findet, der also durchaus keinen chronologischen Anhaltspunkt darbietet; sodann ist für den Nilus des Dicäarch weder in den Königslisten

Manethos, noch unter den auf den Denkmälern verzeichneten Pharaonen eine bestimmte Stelle aufgefunden, daher Dicäarchs Fragment so lange keine entscheidende Bedeutung hat, als die Chronologie nicht auf Hypothesen und Conjecturen gebaut wird. Diodors Autorität entscheidet aber geradezu gegen diejenigen, welche sich auf ihn für die oben angeführten Zahlen berufen. Er sagt nämlich ausdrücklich (I, 24. I, 26), daß nach der Behauptung der ägyptischen Priester seit Horus, dem letzten Gotte, der über Aegypten herrschte, bis Alexanders d. Gr. Zug nach Asien 23,000 Jahre verflossen seien, sowie daß mehr als 10,000 Jahre vor Herakles, dem Sohne der Alkmene, die Aegypter in ihrem Lande wohnten. Diesen Angaben der ägyptischen Priester gegenüber erklärt aber der euhemeristische Diodor ausdrücklich und wiederholt, daß sie ihm nur als mythische gelten, versichert, er könne nicht sagen, wer die ersten Könige gewesen, noch könne er den Schriftstellern beistimmen, welche dieselben zu kennen versichern; er fügt ferner bei, er glaube auch nicht gleich andern Schriftstellern, daß das hellenische Volk jünger sei als andere Völker, weil aber nach der Mythologie Aegypten das Land sei, aus welchem die Götter herkommen, und wo man die ältesten Beobachtungen der Gestirne gemacht haben soll, so wolle er sein Geschichtswerk mit Aegypten beginnen (I, 9). Dieß ist doch deutlich genug gesprochen; Diodors chronologische Angaben sind nicht die ihm von den Priestern und den ihnen folgenden Historikern gegebenen, denn er spricht ihnen nur mythischen Gehalt zu, sondern die von ihm selbst oder andern Historikern reducirten. Nach Diodors Zeugniß datirten also die ägyptischen Priester die Geschichte ihres Volkes viel

weiter zurück, als Diodor; dieß steht fest, die Berufung auf ihn zu Gunsten der obenangeführten kleinern Zahlen für die Geschichte Aegyptens ist demnach ungiltig.

Herodot bemerkt (II, 96), bevor er von der Beschreibung Aegyptens zu der Geschichte desselben übergeht, bisher habe er seine Anschauungen, Meinungen und Untersuchungen mitgetheilt, jetzt aber wolle er erzählen, was er von den Priestern (nicht Fremdenführern und Ciceroni) und Aegyptern erfahren habe und fährt dann fort: . . . „Darauf lasen mir die Priester aus einem Buche (einer Papyrusrolle) die Namen von 330 andern Königen (nach Menes)." Dieß geschah in Memphis; in Theben erfuhr er aus derselben Quelle, „daß bis Sethon (Zeitgenosse des Assyrers Sanherib) seit Menes 341 Menschenalter vergangen seien und berechnet (bekanntlich nicht ganz richtig) diesen Zeitraum, 3 Menschenalter gleich 100 Jahren angenommen, zu 11,340 Jahren. Er führt ferner an, daß die Priester in Theben dem Logographen Hekatäus dasselbe Alter des ägyptischen Volks und Reichs bewiesen. Es steht demnach gleichfalls fest: Herodots Vorgänger und Herodot selbst berichten aus dem Munde der ägyptischen Priester, daß die Geschichte Aegyptens über 341 Menschenalter hinaufreiche. Herodot zweifelt auch nicht im mindesten daran und darum erscheint ihm das hellenische Volk außerordentlich jung, denn dasselbe wird von den genealogisirenden Logographen mit Deukalion auf 8, mit Danaus auf 9, mit Kadmus auf 7, mit Inachus auf 19 Menschenalter vor dem trojanischen Kriege zurückgeführt (cf. Clinton, fasti Hellenici); von dem trojanischen Kriege bis auf seine Zeit rechnet aber Herodot selbst (II, 145) im höchsten Falle 800 Jahre, von sich

zurück auf Herakles, den Sohn der Alkmene, 900, bis Dionysos, dem Sohne des Zeus und der Kadmustochter Semele, höchstens 1600 Jahre. Nicht anders ging es dem weisen Solon in Sais, der Residenz der letzten Pharaonen; als er von Phoroneus, dem Sohne des Inachus sprach, von Deukalion, und aus der Genealogie die Jahre berechnete, unterbrach ihn der Priester: Solon, Solon, ihr Hellenen seid doch alle Kinder und ist kein Greis unter euch! Ja, Knaben seid ihre alle, der Seele nach, denn ihr habt keine Kunde aus der Urzeit und kein altersgraues Wissen (Platon, Timäos 22—24). Auch der belesenste aller Römer, der ältere Plinius, welcher die Schriften der Hellenoägypter, des Apion und Chäremon, über ägyptische Alterthümer bei Handen hatte, bezeugt ausdrücklich, welch' hohes Alterthum sie für die Civilisation ihres Volkes in Anspruch nahmen, indem er z. B. bemerkt (Hist. nat. XXXV, 5 ed. Bipont.), daß die Aegypter behaupten, die Malerei 6000 Jahre früher geübt zu haben, ehe diese Kunst nach Griechenland überging; vana praedicatione, ut palam est, setzt er ärgerlich hinzu, denn für die ägyptischen Alterthümer hatte er keinen Sinn, der grasse Aberglaube des Volkes im Nillande stieß ihn ab.

Nach diesen Zeugnissen kann der Satz nicht geläugnet werden, daß die Aegypter sich rühmten, das älteste aller Völker zu sein und den Jahrhunderten der hellenischen Geschichte ebenso viele Jahrtausende gegenüber stellten; die Berliner Aegyptologen, voraus Bunsen, behaupten auch zuversichtlich, daß die ägyptische Civilisation viele Jahrtausende über Abrahams Zeit hinaufreiche, nicht aber die historische Zeit, die Geschichte des Volkes, und führen als Beweis das πολυϑρύλλητον Herod. II, 142 an: Seit

Menes, sagten ihm die Priester, „sei die Sonne viermal aus der Ordnung gekommen: zweimal von da, wo sie jetzt untergeht, aufgegangen, und zweimal da, wo sie jetzt aufgeht, untergegangen (nach Schölls Uebersetzung). Was meinten die Priester mit diesem abenteuerlichen Satze? Bär (2te Ausgabe Herodots) theilt in einer Note eine ziemliche Anzahl der von Philologen verschiedener Nationalität aufgestellten Conjecturen und Erklärungen mit und schließt: »etenim ipse pronuntiare nolim, num ad mendacia et somnia Aegyptiorum haec sint referenda indeque missa facienda, an veri quid contineant, quod ad siderum cognitionem annorumque cursum inde constituendum omnino pertinet.« Lepsius und Bunsen dagegen behaupten zuversichtlich, damit seien 2 größere Perioden änigmatisch bezeichnet und zwar 2 Sothisperioden (2 × 1461 Jahre), die nach der Aussage der Priester von Menes bis Sethon verflossen, so daß also die Priester selbst die historische Zeit ihres Volkes ungefähr gerade soweit zurück datiren als die Berliner Aegyptologen. Ist es aber denkbar, daß die ägyptischen Priester dem treuherzigen Herodot in einem Athem deutlich sagten und urkundlich nachweisen wollten, das Pharaonenreich habe von Menes bis Sethon volle 341 Menschenalter gedauert, und darauf in räthselhafter oder geradezu unverständlicher Sprache eine gewaltige Periode zu einer bescheidenen reducirten und so gleichsam ein »dixi et salvavi« einschmuggelten? Durch eine räthselhafte Stelle wird man nimmermehr einen chronologischen Ausgangspunkt gewinnen, mit ihr haben deßwegen Bunsen und Lepsius für ihr System nichts bewiesen, und Herodots räthselhafte Worte geben noch weniger einen Maßstab für das vorgeschichtliche Alter der ägyptischen Civilisation, denn die

Sothisperiode gewährt keinen Aufschluß über das Alter des ägyptischen Kalenders.

Für die ägyptischen Horoskopen, jene Priesterklasse, welcher die Beobachtung der Himmelserscheinungen oblag, war der große Hundsstern, der Sirius, bei den Aegyptern Sothis genannt und als Gestirn der Isis verehrt, von großer Wichtigkeit, weil zu der Zeit, wo der Sirius zum erstenmale wieder in der Morgendämmerung sichtbar wird, aus dem Sonnenglanze wieder hervortritt (heliakischer Aufgang), also wieder vor der Sonne aufgeht, der Nil zu steigen beginnt, so daß der Sirius gleichsam vom Himmel die Botschaft bringt, daß der Strom bald wieder seine befruchtenden Fluthen über Chemi, die schwarze Erde, das Land der Isis, ergießen werde. Die fortgesetzte Beobachtung des Sirius in seinem wechselnden Stande zu der Sonne, eine Beobachtung, welche durch den Cult geboten war, mußte in Aegypten frühe vom Mondenjahr zur Aufstellung des Sonnenjahres führen und zwar des zu 365 Tagen, wie dieß auch bei andern Völkern geschah. Im Laufe der Zeit mußten die Horoskopen ebenso nothwendig die Beobachtung machen, daß der heliakische Aufgang des Sirius nach 4 Jahren zu 365 Tagen einen vollen Tag später erfolgte, also nicht mehr auf den gleichen Monatstag des Kalenders fiel, und so fort und fort, so daß er im Laufe der Zeit den ganzen Kalender durchwandern mußte (Annus vagus, bewegliches Jahr). Daraus ergab sich der Schluß, daß das zu 365 Tagen berechnete Jahr um 1/4 Tag zu kurz sei, mit Nothwendigkeit, und die Nichtübereinstimmung des Kalenders mit der Jahreszeit mußte zur Abhilfe auffordern, was nur durch die Einschaltung der Bruchtheile möglich war, gerade wie in späterer Zeit dasselbe Bedürfniß

den großen Cäsar zur Verlassung des römischen Kalenders bewog. Herodot (II, 4) bemerkt, die Aegypter hätten ihren Kalender so eingerichtet, „daß ihnen für ihren Jahreszeitenkreis immer derselbe Ablauf herauskommt;“ er hält also das ägyptische Jahr für ein festes, obwohl er die Einschaltung eines Tages je im vierten Jahre nicht kannte, was jedoch dem Diodor (I, 50) und Strabo (c. 816) wohl bekannt ist, wie auch der späte Macrobius (Saturn. I, 14) ausdrücklich sagt: post hoc (Caesar) imitatus Aegyptios ad numerum solis, qui diebus 365 et quadrante cursum conficit, annum dirigere contendit. Ich kann mich deßwegen nicht für die Ansicht derjenigen entscheiden, welche besonders auf das Zeugniß des Geminus hin das bewegliche Jahr als das für die ägyptischen Festferien maßgebende erklären, zugleich aber auch ein bürgerliches festes daneben stellen, überdieß ausdrücklich zugeben, daß die Aegypter die vierjährige Intercalation kannten und aufzeichneten, indem sie die Einheit des großen Jahres bildete (Bunsen, Th. III, S. 50 der engl. Ausgabe). Die Priester, behaupten Bunsen, Lepsius rc., hätten einen größern Intercalarcyklus aufgestellt, die sogenannte Sothisperiode (cyclus canicularis, Hundssternperiode); fällt nämlich der heliakische Aufgang des Sirius (Sothis, canis major) auf den 1ten Tag des ägyptischen Monats Thot oder den ägyptischen Neujahrstag und berechnet man das Jahr zu 365 Tagen (also beinahe 1/4 Tag zu kurz), so erfolgt der Frühaufgang des Sterns nach 4 Jahren um 1 Tag später, nach 8 Jahren um 2 Tage später und so fort, bis er nach 1460 Jahren wieder auf den 1 Thot trifft, auf seinen Ausgangspunkt zurückkehrt, um die Rundreise durch alle Tage des Jahres von Neuem anzutreten. Nach Ablauf von 1460 Jahren,

das Jahr zu 365 Tagen angenommen, hat man also 1460 × ¼ Tag zu wenig gerechnet, d. h. 1 volles Jahr zu wenig, als nun eingeschaltet wird, so daß der ganze Zeitraum, die Sothisperiode = 1461 Jahren ist. Man sieht augenblicklich, daß die Sothisperiode nur eine Nachbildung der 4jährigen Intercalarperiode des Quadrienniums ist; dieses ergibt auf 4 × 365 = 1460 Tage einen Schalttag oder 1461 Tage, die Sothisperiode auf 4 × 365 = 1460 Jahren ein Schaltjahr oder 1461 Jahre. War einmal durch Beobachtung festgestellt, daß das kalendarische oder bürgerliche Jahr zu 365 Tagen mit dem Sonnenjahre nicht übereinstimme und die Differenz zu ¼ Tag berechnet, so war damit auch gegeben, daß in 4 Jahren der Unterschied des bürgerlichen und Sonnenjahres 1 Tag betrage, und war die Einschaltung einmal als ein Correctiv des Kalenders erkannt, so lag die Einschaltung eines Tages so unmittelbar vor den Augen, daß sie gar nicht zu übersehen war und darum nothwendig zu Handen genommen werden mußte. Der englische Astronom Henessey wurde durch die unnatürliche, aber nach den meisten Gelehrten als die den alten Aegyptern eigenthümlich bezeichnete Intercalationsperiode von 1461 Jahren so erbittert, daß er kürzlich äußerte: „ein Historiker hat es dem andern nachgeschrieben, daß die Sothis eine Periode von 1461 Jahren gewesen sei; ein solches Zeitmaß ist in der Astronomie unerhört und sinnlos, aber sinnvoll wird es, sobald man statt Jahren Tage liest; denn 1 Jahr besteht aus 365¼ Tagen, welche mit 4 multiplicirt 1461 Tage liefern, so viel als unser heutiger bissextiler Cyclus. Die Sothis entsprach also der Olympiade, zu welcher unfehlbar die Einschaltung und populäre Anerkennung des Tages führte, den wir alle 4 Jahre dem

Februar anfügen.“ Dieser Kartätschenschuß des Astronomen in das Lager der Aegyptologen trifft jedoch nicht, denn die Sothis von 1461 Jahren ist durch Censorinus und Geminus ausdrücklich bestätigt, allerdings durch sehr späte Schriftsteller, daher sich der Gedanke aufdrängt, die Sothis sei eine spätere Erfindung. Dieselbe Ansicht spricht auch der Astronom- und Chronolog Ideler in folgender Weise aus: „Die Sothisperiode wurde wohl von einem sinnreichen Kopfe aufgestellt, als man die Urgeschichte des Volkes zu bearbeiten anfing, wobei man einer weit zurückgehenden Aera oder eines großen Zeitkreises nicht entbehren konnte . . . Sie konnte nur das Ergebniß fortgesetzter Beobachtung des Frühaufgangs des Hundsterns sein; ihre Dauer ergab sich von selbst, sobald einmal die Beobachtung gemacht war, daß der Hundsstern alle 4 Jahre um 1 Tag später im ägyptischen Kalender aufging. Der Anfang der Sothis wurde natürlich auf den Zeitpunkt festgesetzt, wo der Aufgang des Sirius mit dem ersten Tag des Monats Thot zusammenfiel. Nichts war aber leichter, als die Zahl der seitdem verflossenen Jahre zu berechnen, denn man durfte nur durch unmittelbare Beobachtung das Datum des Frühaufgangs ermitteln und die Zahl der bis dahin verflossenen Tage mit 4 multipliciren“ (Chronologie, Th. I. S. 132; cf. Letronne, Revue archéolog. 1855. S. 377). Die Sothis berechtigt also keineswegs zu der Behauptung, daß die ägyptischen Priester, weiß der Himmel wie viele tausend Jahre v. Chr. astronomische Ephemeriden aufzeichneten und einen Kalender regulirten, denn die Sothisperiode ist nach unmittelbarer Beobachtung des Gestirns durch einen leichten Calcul zu construiren. Sie erhielt zur Zeit der Neuplatoniker auch eine mystische Bedeutung, indem

sie mit der 25jährigen Apisperiode multiplicirt: 1461 × 25 = 36,523 Jahre ergibt, was als die Dauer der bestehenden Weltordnung betrachtet wurde (ἀποκατάστασις).

Dieß alles spricht für die Sothis als eine spätgeborne Tochter der ägyptischen Priesterwissenschaft, wir können dafür aber auch positive Beweise beibringen. Aus natürlichen Gründen sind Sonnen- und Mondfinsternisse diejenigen Himmelserscheinungen, welche von den alten Culturvölkern zuerst aufgezeichnet wurden, daher die Anzahl der aufgezeichneten Finsternisse einen sichern Maßstab für das Alter der priesterlichen Astronomie gewährt. Nun ist bezeugt (durch Diogenes Laërt.), daß die ägyptischen Priester bis auf Alexander d. Gr. 373 Sonnen- und 832 Mondsfinsternisse aufgezeichnet hatten, welche Zahlen nach Frèrets Berechnung unter sich im richtigen Verhältnisse stehen, und da 1250 Jahre erforderlich sind, um die obige Anzahl sichtbarer Finsternisse zu beobachten, so können die astronomischen Aufzeichnungen der ägyptischen Priester nicht über das Jahr 1586 v. Ch. hinaufgehen, sie reichen also (wenn wir den chronologischen Daten der Berliner Aegyptologen folgen) in das nach der Vertreibung der Hyksos neu aufblühende Reich, nur in die dritte geschichtliche Periode Aegyptens hinauf. Vor dieser Zeit fanden demnach auch keine andern astronomischen Aufzeichnungen statt und wurde an die Aufstellung eines Intercalarcyclus von 1461 Jahren gewiß nicht gedacht.

In der That wird in den fast zahllosen Inschriften der Monumente aus der ältesten Zeit bis auf die letzten Cäsaren herab keine Spur von der Sothisära gefunden, und doch wurden alle Inschriften unter priesterlicher Aufsicht und nach priesterlicher Fassung angefertigt; zur Zeit-

bestimmung dient ihnen ohne Ausnahme das Regierungsjahr des betreffenden Königs, Monat und Tag. Dieser Umstand, daß die monumentalen Inschriften gar keine Aera kennen, deßwegen zur Aufstellung einer ägyptischen Chronologie nicht zureichen, genirt auch Bunsen dergestalt, daß er wiederholt behauptet, man werde die Angabe der Sothisära auf den Denkmälern noch finden, man wisse nur noch nicht, wie sie gezeichnet worden sei; so lange jedoch dieser Fund nicht gemacht ist, bleibt Bunsens Behauptung eine grundlose und seine Berufung auf die Sothisära als ein Denkmal der antediluvianischen Cultur Aegyptens eine nicht zu rechtfertigende.

Was bewog Bunsen, Lepsius und andere Aegyptologen, die historische Zeit Aegyptens in verhältnißmäßig so enge Rahmen einzufassen? die Monumente; dieselben geben nämlich die nach Champollions großer Entdeckung erwarteten historischen Aufschlüsse keineswegs, die auf denselben verzeichneten Königsnamen reichen lange nicht zu, um die weiten Zeitenräume mit Pharaonennamen zu füllen, wie die ägyptischen Priester es bei Herodot mit ihren Königslisten zu thun im Stande waren. Die Monumente ordnen die historischen Namen keiner Aera ein (wie oben gesagt wurde) und darum fehlt der leitende Faden in dem Labyrinthe von Namen, sie geben endlich (wie schon Rosellini klagte und Bunsen in vollem Maße zugesteht) nur selten und wie zufällig eine historische Thatsache, enthalten durchschnittlich die lächerlichen Titulaturen eines aufgedunsenen Despotismus, wie sie heute etwa in Birma und Dahomey üblich sind (z. B. Sohn der Sonne, König Sonne, lebender Horus, Herr der Welten, Besieger aller unreinen Völker, den die Götter lieben rc.). Die wichtigsten Monu-

mente für die Chronologie sind: die Königsreihe auf der Tempelwand von Karnak, die 61 Namen in 2 Reihen aufführt, aber man weiß sie nicht gehörig unterzubringen, so daß sie Bunsen selbst als eine bloße Auswahl erklärt, wobei einzelne Namen und ganze Dynastien ausgelassen wurden. Nicht besser ist es mit den 50 Vornamen der sogenannten Tafel von Abydos; sie sollen eine Stammtafel der Osortasiden, nicht eine eigentliche Königsliste sein. Der bekannte Königspapyrus in Turin enthält bloß Bruchstücke von Namen und Zahlen, ergänzt also die Monumente nicht. Der sogenannte laterculus Eratosthenis, ein Verzeichniß von 38 Königsnamen, an deren Spitze Menes steht, ist Bunsen von unschätzbarem Werthe, Lepsius dagegen schlägt ihn nicht hoch an, beide jedoch stimmen im Lobe Manethos überein, den Bunsen sogar in Hexametern besingt.

Manetho, ein sebennitischer Priester zur Zeit der ersten Ptolemäer, verfaßte in griechischer Sprache, aber aus ägyptischen Quellen eine Geschichte Aegyptens, von der uns durch Citate des Josephus Flavius nur einige Bruchstücke erhalten sind; Georgius Syncellus (im 8. Jahrhundert) hinterließ uns dagegen die Königslisten Manethos, wie dieselben Eusebius Pamphili und Julius Africanus (aus dem 3. Jahrh. n. Chr.) wohl nicht aus Manetho selbst, sondern wahrscheinlich aus einer Ueberarbeitung auszogen und redigirten (von dem chronologischen Werke des Eusebius haben wir bekanntlich auch eine werthvolle armenische Uebersetzung). Dieser Auszug, vornehmlich der des Africanus, bildet nun die eigentliche Grundlage, auf welcher Bunsen und Lepsius wie ihr Schüler Br. die altägyptische Chronologie und Geschichte wieder aufbauten. „Für Lepsius (Plath, in einem trefflichen Aufsatze, Ausland 1859,

Nr. 9, S. 199 ff.) ist die Wiederherstellung der ägyptischen Chronologie ziemlich gleichbedeutend mit der manethonischen; nach ihm wird der Zusammenhang der Chronologie im Großen nur durch das richtige Verständniß der manethonischen Dynastienverzeichnisse möglich. Leider ist, was er das richtige Verständniß derselben nennt, ein sehr willkürliches Verfahren mit denselben." Noch schärfer urtheilt der französische Aegyptologe St. Martin (Revue archéologique 1860, vol. II. p. 75 ss.): »en general Lepsius prête à Manethon ses propres opinions et en rétour il emprunte au prêtre égyptien l'autorité de son nom.« Wie Lepsius behandelt auch Bunsen Manethos Verzeichniß und man weiß in der That nicht, über was man sich mehr wundern soll, ob über die Willkür, oder über die Ausdauer und Erfindungsgabe, welche der vielseitige Gelehrte und Diplomat bei diesem Unternehmen entwickelt. Wie gesagt, auf Manetho bauen die Berliner Aegyptologen ihre Restauration der ägyptischen Chronologie, und doch nennt Bunsen Manethos Listen, wie sie uns vorliegen, theils aus Unverstand, theils aus Absicht von Copisten verdorben (I, S. 73), ein frühe verstümmeltes und verfälschtes Werk (mutilated and adulterated III, S. 102,), aber er weiß wie sein Freund Lepsius jeden Stein des Anstoßes hinwegzuräumen und jeden mangelnden Baustein herbeizuschaffen, nur Schade, daß beide Baumeister und Freunde sehr verschiedenartige Gebäude herstellen. Ihr Schüler Br. verfährt ebenso, jedoch wieder nach seiner Weise, wie er ihnen denn überhaupt als Historiker zwar auf dem Fuße nachgeht, aber sich nicht enthalten kann, da und dort einen kleinen Abweg zu machen, von dem er denn wieder auf ihre Spuren zurückkehrt. Auch er erklärt, Manetho habe Namen ausge-

lassen, seine Zahlenangaben seien mangelhaft u. s. w., weiß aber überall zu helfen. Das Hauptmittel besteht darin: man stellt als Axiom auf, Manetho habe in seinen Listen vielmal gleichzeitige Dynastien aufgestellt, die Copisten aber dieselben aus Unverstand als auf einander folgende geschrieben; indem man die auf diese Weise eingedrungenen Namen und Zahlen beseitigt, gewinnt man freien Raum, und indem man Namen und Zahlen zurecht schlägt, passen dieselben in das chronologische Mauerwerk. So bezeichnet Br. für die erste Periode des Reichs die 7, 9, 10 und 14 Dynastie als Seitendynastien (dynasties collaterales), die zusammen 669 Jahre einnehmen und ändert nicht weniger als 13 Zahlen Manethos ab. Aber dieses Verfahren mit Manetho ist durch nichts gerechtfertigt, denn nichts deutet auch nur von ferne an, daß er je an collaterale Dynastien gedacht habe, die Nachrichten der Hebräer und der classischen Geschichtschreiber wissen ebenso wenig von collateralen ägyptischen Dynastien, und selbst die bekannte Dodekarchie vor Psammetich I. beweist nur, daß ein polydynastisches getheiltes Reich der Natur und Geschichte des Landes, also dem Volksbewußtsein entschieden widersprach. Die Dodekarchen nämlich verständigten und verschwägerten sich, aber die Götter Aegyptens wollten keine 12 Beherrscher Aegyptens, darum sprach das Orakel, daß einer aus ihnen Monarch werden könne, und er wurde es auch trotz aller Vorkehrungen der Eilfe (Herodot II, 147 ff.).

Ohne in die seit Böckhs bekannter Schrift über Manetho (1845) fortwährend erörterte Frage einzutreten, ob Manetho, oder was dasselbe ist, die ägyptische Priesterschaft Menes, den ersten König, an den Anfang einer Sothisperiode setzte, ergibt sich aus dem, was über die Behand-

lung des Manetho durch die Berliner Aegyptologen und die von ihnen aufgestellten chronologischen Systeme nachgewiesen ist, der unbestreitbare Satz: da Böckh, Bunsen, Lepsius, Brugsch ꝛc., indem sie Manetho folgen, den Anfang der historischen Zeit Aegyptens oder den König Menes auf sehr verschiedene Zeitpunkte verlegen (in das sechste, fünfte und vierte Jahrtausend v. Chr.), so kann Manetho kein sicherer Führer sein und wir haben wohl zahlreiche Namen, aber auch nicht ein einziges chronologisches Datum aus der ersten Periode des ägyptischen Reichs, so daß die Behauptung, die ägyptische Priesterschaft habe uns die ältesten Data der Weltgeschichte hinterlassen (die ältesten fontes rerum humanarum), eine vollständig unerwiesene ist.

Für die erste Periode Aegyptens, das alte Reich von Menes bis zum Einbruche der Hyksos (Br. folgt der gewöhnlichen Eintheilung der ägyptischen Geschichte nicht), die nach Manetho 14 Dynastien umfaßt, ergeben sich als historische Hauptmomente folgende: 1) Die national-ägyptische Tradition läßt die Gründung des Reichs von Oberägypten ausgehen, denn Menes wird als Thinité bezeichnet; derselbe erbaut Memphis als Königsstadt und Reichsfestung, welche durch ihre Lage der Schlüssel zum Nilthale ist und das Delta beherrscht, das unter der zweiten Dynastie bereits mit Städten und Nationalheiligthümern bedeckt erscheint. Die nationale Tradition kennt also nur ein einheitliches Reich Aegypten. 2) Von Chufu (bei Herodot Cheops, der Pyramidenkönig), nach Manetho aus der 4. Dynastie, hat sich ein Siegesdenkmal auf der sinaitischen Halbinsel erhalten; die ältesten Pharaonen bekämpften also bereits die Nomaden Arabiens, sowie die Libyens, die vor

4000 Jahren Aegypten bedrohten, wie dieß noch heutzutage der Fall ist; so unveränderlich haben die dortigen Naturverhältnisse auch die Völkerverhältnisse bestimmt. Den Besitz Nubiens erstrebten die alten Pharaonen wie alle Beherrscher Aegyptens bis auf Mehemet Ali, die Sesurtesen und Amenemes der 12. und 13. Dynastie vermochten jedoch nur bis Semneh vorzudringen. 3) In die 12. Dynastie versetzt Manetho nach der Redaction des Africanus den Pharao Sesostris, den auch Herodot, Diodor ꝛc. bekannten Welteroberer. Da Sesostris kein ägyptischer Name ist, so ist er verschiedener Umdeutung fähig, und wirklich hat man in ihm bereits Sesurtesen II., Seti I., Ramses II., Ramses III. und selbst Scheschak (Sisak) finden wollen, wodurch freilich der Platz des Helden um ein- oder zweitausend Jahre verrückt wird. An eine Ausdehnung der Eroberungszüge irgend eines Sesostris nach Indien, Kolchis, Thrakien ꝛc. denkt übrigens kein Historiker, der den Inhalt der betreffenden monumentalen Inschriften kennt, auch weisen die Aegyptologen, namentlich Bunsen, die Extravaganzen der priesterlichen Erzählungen und Inschriften öfters zurecht.

Das ägyptische Volk zeigt sich in jener altersgrauen Zeit in seiner ganzen scharfausgeprägten Eigenthümlichkeit, die es von allen andern Völkern schied. Mariette, welcher auf dem verschütteten Memphis sein archäologisches Prätorium seit Jahren aufgeschlagen hat, versichert, daß selbst die alt-ägyptische Kunst, deren reichhaltigste Fundgruben die Gräberschächte auf dem Pyramidenplateau sind, schon in ihrer vollendeten Form dastand. Das Leben mit allen seinen Freuden und Arbeiten war nach denselben Regeln abgemessen wie zu Herodots Zeit, das Volk in Klassen

abgetheilt, deren vornehmste und reichste die priesterliche ist. Sie beherrscht jedoch nicht den König, wie der gewöhnliche historische Glaube lautet, sondern ist nur dessen unmittelbarer Diener, denn der König ist alles, „das Leben der Welt, der Lebensgeber, die Sonne, der Horus, der Ewiglebende, der Besieger der unreinen Völker,“ er ist ein Gott und wird als ein Gott verehrt, sein Name, sein Lob und sein Bild erscheint auch in den Trümmern der Tempel häufiger als die der Götter, sein Bild immer in übermenschlicher Größe. Nicht nur die Gründung des Reichs und der Städte wird Königen zugeschrieben, sondern sie sind es auch, welche die Cultur pflanzen, auf welche der Aegypter so stolz war; Manetho z. B. bemerkt zu Athotis, dem Sohne des Menes, daß er anatomische Bücher hinterließ, denn er war ein Arzt; unter Kaichos (zweite Dynastie) wurde die Verehrung der Stiere Apis und Mnevis sowie des mendesischen Bocks eingeführt; Tosorthros (dritte Dynastie) war ein großer Arzt, lehrte aus gehauenen Steinen bauen und verbesserte die Schrift; Sesostris durchschnitt ganz Aegypten mit Wässerungsgräben und Dämmen, ließ die Grundstücke vermessen und katastriren, theilte das Volk in Klassen ein, vollendete also die Einrichtung des Reichs zum Ideale.

Das alte Reich wurde durch die „Hyksos“ gestürzt, eine Katastrophe, von der wir nur durch Manetho unterrichtet werden, theils durch die Königslisten, theils durch die Berufung des Josephus Flavius auf das historische Werk des sebennytischen Priesters. Aus den bei Josephus erhaltenen Fragmenten ist es uns auch allein möglich, den Charakter des Manetho als Schriftstellers zu erkennen. „Wir hatten einen König Timaos; unter ihm war uns ein Gott ungnädig, ich weiß nicht aus welchen Ursachen,

und es fielen Leute, die zwar unansehnlichen Herkommens aber voller Kühnheit waren, plötzlich aus den östlichen Gegenden in das Land ein und eroberten dasselbe ganz leicht". u. s. w. (Jos. c. Apion. I, 14). Also die Ursache von dem Sturze des alten Reiches ist die unerklärliche Ungnade eines Gottes; die Eroberer sind unberühmte Leute, sie kommen von Osten her, aber ihre Nationalität ist nicht genauer angegeben! Und ein solcher Historiker wird gepriesen! In ähnlicher Weise spinnt sich die Erzählung fort von den Grausamkeiten der Hyksos (Hak-Schasu d. h. Hirtenkönige, Nomadenfürsten), und ebenso wird die Vertreibung derselben durch eine nationale Erhebung der Aegypter dargestellt, nur daß hier doch einige historische Daten angeführt werden. In den Königslisten des Manetho-Eusebius figuriren die Hyksos nur als 17. Dynastie, im Manetho-Africanus als 15, 16, und 17, deßgleichen sind auch die Namen und Zahlen in den beiden Auszügen sehr abweichend angegeben, daher auch diese zweite Periode des ägyptischen Reichs den Combinationen und Hypothesen einen sehr weiten Spielraum öffnet. Bunsen läßt die Hyksos über 900 Jahre Aegypten beherrschen, Br. mit Lepsius u. A. 511 Jahre, welche Zahl Josephus ausdrücklich als die manethonische angibt; das erste Regierungsjahr des Amosis (Ahmes), welcher von Theben aus den Nationalkrieg eröffnete und die Hyksos wenigstens bis an die Grenze drängte, setzt Böckh auf 1656, Bunsen auf 1638, Lepsius auf 1661, Br. auf 1706, die Differenz ist also hierin verhältnißmäßig unbedeutend. Fast dasselbe Resultat ergibt sich mir bei einer andern Combination; wie Josephus Flavius nahmen alle christlichen Chrono- und Historiographen Hyksos und Israeliten als dasselbe Volk, so auch Clemens

von Alexandrien, welcher (Stromat. I, 335) die merkwürdige Angabe beibringt: „der Auszug der Israeliten geschah im 345. Jahre vor der sothischen Periode." Diese Sothisperiode kann keine andere sein als die von 1322 v. Chr., und da bei Clemens der israelitische Exodus und die Vertreibung der Hyksos identisch sind, so fällt letztere auf 1667 v. Chr.; berechnen wir nach Josephus die Dauer der Herrschaft der Hyksos zu 511 Jahren, so gelang ihnen der Einbruch in Aegypten 2178 v. Chr., also in den Tagen Abrahams (ich folge Dr. Welte's Daten der biblischen Chronologie). Vergleicht man mit diesem Zeitpunkte die Angabe Manethos, die Hyksos hätten an der Grenze gegen Palästina aus Furcht vor den Assyrern den mächtigen Waffenplatz Awaris angelegt, den biblischen Bericht über den Heereszug Kedarlaomers (Genes. XIV.), der bis Kades Barnea, etwa 5 Tagmärsche von der ägyptischen Grenze vordrang, so ist es wohl erlaubt, den Einbruch der Hyksos in das Nilland als eine Folge der assyrischen oder babylonischen Eroberungszüge nach Vorderasien zu denken.

Nach den chronologischen Daten der Bibel fällt die Einwanderung Israels nach Aegypten unter die Herrschaft der Hyksos, und jene Daten sind so deutlich, daß die biblischen Archäologen in deren Fixirung nur sehr wenig von einander abweichen, so daß z. B. Ewald die Einwanderung auf 1932, Kurtz auf 1927, Welte auf 1927 v. Chr. setzen. Dagegen läßt Bunsen Israel 2747 v. Chr., Lepsius 1404 v. Chr. einwandern, was einen Unterschied von mehr als 1000 Jahren ausmacht und jedenfalls kein großes Vertrauen in die chronologischen Combinationen der beiden Aegyptologen erwecken kann. Bei beiden wirkte ein und dieselbe Rücksicht: der Pharao, dessen Wesir der Patriarch

Joseph wurde, konnte kein Hyksos sein, wie Lepsius in seiner Chronologie für sich und viele andere unwiderleglich bewiesen haben wollte, daher mußte Israel entweder vor der Hyksosperiode (Bunsen), oder nach derselben (Lepsius) eingewandert sein und die biblischen Zahlen auf das Prokrustesbett gelegt werden. Allein der Einwurf: während einer wenigstens 500jährigen Herrschaft mußten sich die Hyksos unfehlbar ägyptisiren, wie das Beispiel aller rohen Völker, die über cultivirte längere Zeit herrschten, durchschnittlich zeigt; und die Fürsten der arabischen und kanaanitischen Nomaden konnten sich gerade so leicht in Pharaonen und Sonnensöhne verwandeln, als der Chan der Horde der Mandschutungusen in den chinesischen Himmelssohn, dieser Einwurf ist in neuester Zeit zur historischen Thatsache geworden, denn Mariette, der jedem andern ebenbürtige Aegyptologe, beweist aus den Denkmälern von Memphis, der alten Pharaonenresidenz, daß hier auch die Hyksos Hof hielten und zwar nicht anders als ihre legitimen Vorfahren, mit denselben Titeln, demselben Ceremoniell, in demselben Geiste, aber ihre Inschriften und Denkmäler wurden von den Siegern soweit zerstört, als möglich war. Damit ist also eine längere Zeit ventilirte Frage erledigt.

Auch bezüglich des Auszugs Mosis, des Exodus, differiren die biblischen Archäologen nur um 5 Jahre, zwischen 1502 bis 1497 v. Chr.; auch die Aegyptologen stimmen nahe mit einander zusammen, indem ihn Bunsen mit Lepsius um 1314, Br. zwischen 1327—1321 setzt. Diese Uebereinstimmung der Aegyptologen unter sich im Gegensatze zu den Theologen weist augenblicklich darauf hin, daß beide Theile aus verschiedenen Quellen schöpfen, die Theologen aus der biblischen, die Aegyptologen aus einer ägyptischen.

Letztere ist keine andere als ein Fragment Theons des Alexandriners über die Sothisära: ἀπὸ Μενόφρεως ἕως τῆς λήξεως Αὐγούστου (d. h. der Aera des Augustus), von Menophres bis zum Ende der Aera des Augustus oder zum Anfange der diokletianischen Aera seien 1605 Jahre verflossen, sagt der alexandrinische Rhetor; die nächste Sothis war ihm die mit 139 nach Chr. abgelaufene, die aber begreiflicher Weise nicht gemeint sein kann, die andere traf auf 1322 v. Chr. und da 1322 + 283 (Diocletian) = 1605 ergeben, so ist die Sothis von 1322 v. Chr. ohne allen Zweifel nach einem Pharao Menophres benannt worden. Aber einen Pharao Menophres wollen die Berliner Aegyptologen ein für allemal nicht gefunden haben, bestrafen Uhlemann, der diesen Namen nachweist, als Schüler Seyffarths mit souveräner Verachtung, und es wäre darauf zu wetten, daß sie auch die vermittelnde Erklärung, die Reinisch vor kürzester Zeit aufstellte, zurückweisen. Ihnen ist Menophres ein Schreibfehler für Menophthes, und dieser der ägyptische Name Menephtha. Als der erste Pharao dieses Namens erscheint der Sohn des Ramses II., und da nach dem Zeugnisse der Bibel die Israeliten an den Städten Pithon und Raemses (Exod. 1, 11) bauen mußten, so kann der grausame Unterdrücker kein anderer gewesen sein als Ramses II., der auch nach den monumentalen Zeugnissen einen Baugeist trotz Napoleon III. in sich trug und für seine öffentlichen Arbeiten die Kriegsgefangenen und weggeschleppten Sclaven asiatischer und libyscher Abkunft schonungslos aufbrauchte. Ramses II. regierte nach Br. 1407—1341 v. Chr., volle 66 Jahre, wie monumental nachgewiesen werden könne, deßwegen darf man ihn unmöglich für den Pharao ansehen, der im rothen Meere unterging.

Von seinem Sohn und Nachfolger Menephtha werden 20 Regierungsjahre beurkundet (nach Br.), also kann kein anderer als er den Pharao des Exodus sein. So gewinnt man also durch die oben angeführte biblische Stelle den Namen Ramses II. für einen der königlichen Unterdrücker Israels, durch Theons Fragment das Datum 1322 v. Chr. und indem man Menophres in Menephta umwandelt und voraussetzt, daß dieser Pharao die Tyrannei seines Vaters gegen die Israeliten fortübte, so ist auch der Pharao gefunden, den die Katastrophe des Exodus traf, und ferner annähernd das Jahr des Exodus, der jedenfalls nicht vor 1322 v. Chr. geschehen konnte. Daß aber die biblischen Zahlen nicht zuverlässiger sind (rein vom kritischen Standpunkt des Historikers betrachtet) als die auf die angegebene Weise erhaltenen, davon wird sich nicht Jedermann überzeugen lassen, so wenig, als daß der Menophres des Theon kein anderer als der Menephtha der Denkmäler sei, wie denn u. a. auch gegen die Manipulation mit dem Namen Menophres neuestens der Champollianer St. Martin (Revue archéolog. 1860. vol. II. 75) protestirt; ist aber Menophres nicht Menephtha I., so stürzt das ganze chronologische Zahlengebäude der Berliner Aegyptologen zusammen, denn es ist nur auf Theons Fragment als Grundlage aufgeführt, da die Monumente des neuen Reichs so wenig eine Aera aufweisen als die des alten Reichs.

Durch Josephus (c. Apion. c. 16) ist uns Manethos Darstellung des Exodus aufbewahrt, die in ihren wesentlichen Zügen so lautet: Ein König Amenophis wollte die Götter schauen, welche Gnade dem Pharao Horus zu Theil geworden war. Ein Priester stellte auch ihm diese Gnade in Aussicht, wenn er alle Aussätzigen, Unreinen, Krüppel &c.

aus der Nähe der Tempel entferne; der König that dieß, indem er sie alle in Steinbrüche an der Grenze verbannte und sie in Awaris ansiedelte. Es waren aber auch Priester unter den Deportirten und der Prophet sah im Geiste, daß dafür für 13 Jahre Unheil über Aegypten kommen werde. Der König erschrack darüber nicht wenig und sammelte ein Heer, schlug sich jedoch nicht mit den Deportirten, sondern retirirte mit seinem Sohne und den heiligen Thieren nach Aethiopien und wartete dort die fatalen Jahre ab.

Die Aussätzigen hatten sich nämlich unter der Leitung des Priesters Osarsiph, der sich jetzt Moses nannte, organisirt und den Haß gegen Götter und Völker zum Nerv ihrer Verbrüderung gemacht; dann riefen sie die Schasu, die ehemaligen Hyksos, aus Kanaan herbei und wütheten 13 Jahre in Aegypten, so lange nämlich, als es die Götter erlaubten. Dann kam Amenophis zurück, schlug die Unreinen und trieb sie nach Syrien, wo sie seitdem als das Volk der Juden hauseten." So ist abermals eine abgeschmackte Wundermähre als die Ursache einer nationalen Katastrophe dargestellt; Manetho behandelt die Juden nicht als Semiten, sondern als Aegypter, weiß demnach von ihrer Einwanderung nichts; er bringt sie mit Awaris und den Hyksos in Verbindung und läßt sie nach Kanaan auswandern, wohin auch die vertriebenen Hyksos mehrere Jahrhunderte vorher gezogen waren. Dennoch wird diese Ausgeburt des Aberglaubens und der abgeschmacktesten Unwissenheit von den Berliner Aegyptologen als eine historische Erzählung behandelt und besonders von Bunsen mit derselben Virtuosität umgedeutet, die vordem den Rationalisten Paulus auszeichnete; die Schasu z. B. sind der Würgengel,

der alle ägyptische Erstgeburt schlug; die Schasu brachen in Aegypten ein, als die Israeliten auszogen und in Aegypten gräuliche Verwirrung herrschte; die Juden im Lager bei Kades hörten, wie die Schasu Beute machten und wollten mit Gewalt zurück, um mit ihnen die Beute („die Fleischtöpfe Aegyptens") zu theilen rc. Der Name Amenophis, den der manethonische Pharao trägt, stört nicht im Geringsten, denn er wird durch Amenophtis, Menophtis in Menephta gereckt, so daß dieser Pharao das eigenthümliche Schicksal hat, bei den Alten immer falsch geschrieben zu sein, und erst durch die Aegyptologen unserer Tage zu seinem guten Rechte zu kommen.

Bei einer derartigen Behandlung des abgeschmacktabenteuerlichen Manetho gegenüber dem biblischen Exodus erscheint es fast komisch, wenn Br. z. B. S. 172, nachdem er obendrein über Menephta bemerkt hat »si nous admettons, que ce Pharao périt dans la mer« von den »miracles de l'Éternel« bei dem Auszuge der Israeliten spricht. Warum die rationalistischen Anschauungen mit Phrasen bemänteln? Deutsche und Franzosen, welche sich mit dem Studium der Geschichte Altägyptens befassen, sind an alle Deutungsarten gewöhnt, welche der Bibel widerfahren, Said Pascha aber, welcher als Moslem sich über die Ausmerzung der Wunder aus der Bibel gewiß schwer ärgern würde, liest von Hrn. Brugsch's Geschichte Aegyptens sicherlich nicht 10 Blätter.

Indem die Berliner Aegyptologen Moses um 1327—1322 aus Aegypten ziehen lassen, widersprechen sie nicht nur den chronologischen Daten der Bibel und der Excerptoren des Manetho, sondern auch ihrer eigenen Darstellung der Machtverhältnisse Aegyptens in der Zeit der Ramessiden.

Sie lassen Seti I. und seinen Sohn Ramses II. bis über den Euphrat und Tigris vordringen, Syrien nach allen Richtungen erobernd durchziehen, aber unter des Ramses II. Sohn Menephtha alsbald wieder Aegypten von den Schasu angegriffen und von diesen als dem „Würgengel" der Bibel geschlagen werden. Da nach ihrer Auffassung das ägyptische Heer so wenig als der Pharao in den Fluten des rothen Meeres begraben wurde, so muß man doch annehmen, die furchtbare ägyptische Kriegsmacht, die eben vorher nach Br. bis an das Hochgebirge Armeniens vorgestürmt war, wäre im Stande gewesen, einige schwache arabische Horden von der Grenze Aegyptens zu scheuchen. Noch mehr; Br. läßt (S. 187—190) Ramses III. um 1280 v. Chr. Palästina und Phönicien erobern, eine neue Aera der Größe und Macht Aegyptens gründen, die Conföderation Asiens und Libyens sprengen, während zu derselben Zeit die Israeliten unter Josua das transjordanische Palästina erobern und sich zum Uebergange über den Jordan, zum Einbruche in das eigentliche Palästina vorbereiten; da wären also das ägyptische Heer und das Volk Israel, die ergrimmtesten Feinde, 1 bis höchstens 5 Tagmärsche von einander entfernt gestanden, aber einander immer respectvoll ausgewichen, obgleich beide dasselbe Land zu erobern unternahmen und stückweise eroberten. Begreife das, wer es begreifen kann! Mir geht daraus klar hervor, daß Ramses III., der nach dem Zeugnisse der Monumente in Palästina einen siegreichen Krieg führte, nicht Zeitgenosse Josuas sein kann, sondern in eine frühere Zeit fällt. Die Pharaonen bekämpften auch während des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten die kananitischen und arabischen Stämme an der Ostgrenze gewiß so oft als vor dieser Zeit und dieß ist auch in der Bibel

angedeutet (Genes. 48, 22. I. Chron. 7, 21). Die Widersprüche der Aegyptologen unter sich selbst werden aber noch flagranter; nach Bunsen ist Aegyptens Macht nach Ramses III. gebrochen, denn nach ihm erscheinen nicht einmal mehr auf der sinaitischen Halbinsel Denkmäler der Pharaonen, was er als Folge der 1273 v. Chr. durch Ninus und Semiramis gegründeten assyrischen Weltmacht erklärt und Aegypten selbst durch Semiramis erobert werden läßt, wovon jedoch die nüchterne Geschichte nichts weiß. Derougé dagegen, den Bunsen den glänzendsten Stern der französischen Aegyptologie nennt (Ausland 1859. Nr. 14, S. 321 ff.) läßt Ramses XII., der nach seiner Berechnung nicht vor 1180 v. Chr. den Thron bestiegen haben kann, unbestrittenen Herrn über Mesopotamien sein, und „seine Großmächtigkeit die Tribute Mesopotamiens persönlich einziehen, bei welchem Anlasse die Fürsten der Erde herbeikamen, um sich vor seinem Angesichte auf den Boden niederzuwerfen und seine Huld anzuflehen.“ Unter diesen Fürsten war auch der von Bachtan, was Derougé als Bagistana (Behistun, zwischen Hamadan und Kermanschah), Br. als Ekbatana erklärt, demzufolge selbst Medien den letzten Pharaonen der 20. Dynastie huldigte. Br. sagt in aller Gemüthsruhe: „während in Aegypten die Ramses der 20. Dynastie mit einer letzten Anstrengung die in alter Zeit über die Königreiche und Völker Kanaans geübte Oberherrlichkeit behaupteten, hatten die Israeliten den Jordan überschritten und unter den Richtern die besten Theile des Landes besetzt. Zur Zeit, als der heilige Wagen Chonsu's (des Mondgottes in Theben) durch Kanaan gebracht wurde, kämpften die Juden unter den Richtern tapfer gegen die Heiden Palästinas.“ Die „Großmächtigkeit“ ließ sich also

die Oberherrschaft Kanaans entreißen, ohne eine Hand zu rühren, und die Juden den Chonsuwagen durch Kanaan passiren, ohne ihn sammt dem hölzernen Gotte und seiner ägyptischen Eskorte in Stücke zu schlagen. Br. bemerkt diese Widersprüche nicht im mindesten und nimmt ebenso wenig auf Bunsens Darstellung Rücksicht, welche der seinigen diametral entgegengesetzt ist. Wie leicht er es überhaupt nimmt, wenn er etwas als historische Thatsache aufstellt, davon nur noch ein Beispiel: In der Geographie des alten Aegyptens (S. 61) nennt er „Ramses II. den Gründer der ägyptischen Seemacht, denn in dem Kriege gegen die Vorderasiaten waren die Schardana seine Bundesgenossen, welche gewisse (welche?) Inseln Vorderasiens bewohnten," in der Histoire de l'Égypte dagegen (S. 154): »les titres de Ramsès II qui supposent des victoires navales doivent être enregistrés dans la classe des mensonges monumentaux.« Kann man bei solchen Widersprüchen der Aegyptologen ernsthaft behaupten, die alte Geschichte Aegyptens sei aufgehellt? Ich finde nur zerstreute Bruchstücke einer Geschichte und nicht ein chronologisch sicher gestelltes Datum, das aus ägyptischen Quellen geschöpft wäre.

Aus monumentalen Zeugnissen geht hervor, daß unter den letzten Ramessiden oder wenigstens unmittelbar nach ihnen die Königsmacht zerfiel, jedoch ist auch für diese Periode keine zusammenhängende Geschichte herzustellen; der Schwerpunkt des Reiches war aber, wie die nach den Residenzen benannten Dynastien beweisen, entschieden nach Unterägypten verlegt, was als natürliche Folge der von den assyrischen Sultanen drohenden Gefahren anzusehen ist, wie auch Kuschan Rischataim, der Beherrscher Mesopota-

miens, dem die Israeliten mehrere Jahre dienten (Richter 3, 9), wahrscheinlich ein assyrischer Vasallenkönig gewesen ist. Endlich erscheint auf den Denkmälern Pharao Scheschack aus der 22. Dynastie, von Bubastus benannt, der Sesak oder Sisak der Bibel (II. Könige 14, 25—27) und damit ist endlich die erste sichere Jahreszahl der ägyptischen Geschichte gegeben; denn im 5ten Jahre Rehabeams, des ersten Königs von Juda, der 981 v. Chr. den Thron bestieg, überfiel Sesak das ohnedieß von Israel bedrängte kleine Juda, eroberte mehrere der kurz vorher befestigten Städte und brandschatzte auch Jerusalem. Auf dem noch vorhandenen Siegesdenkmale Sesaks erscheinen 133 Figuren, unter ihnen auch Rehabeam mit rückwärts gebundenen Armen und die Namen aller Städtchen, von denen aber mehrere nicht zu lesen oder zu deuten sind, und dann heißt es wörtlich von Sesak „er unterwarf Völker, die Aegypten noch nie gesehen hatte, er besiegte die Völker des Südens und des Nordens und verbreitete den Schrecken seines Namens bis zu den vier Stützen des Himmels (d. h. bis an das Ende der Welt). Alle Könige liegen vor ihm auf ihren Bäuchen.“ Wäre uns aus der Bibel nicht der Kriegszug des Pharao bekannt und würden wir eben deßwegen in den zahlreichen Namen nicht ägyptische Form jüdischer Städtenamen erkennen, z. B. in Mahanma Mahanaim, in Baituru Bethoron ꝛc., so hätte man freies Spiel, aus denselben Völkernamen herauszudeuten und Sesak zu einem Welteroberer wie Sesostris zu stempeln. So machte es schon der alte Priester, welcher dem Germanicus von einem noch vorhandenen Denkmale Ramses II. ablas, derselbe habe mit 700,000 Mann Libyen, Aethiopien, Medien, Persien, Bak-

trien, Scythien, Syrien, Kappadocien, Bithynien und Lydien unterworfen, von denen aber auf dem Denkmale keine Rede ist, außer man verwandle die Schasu, Chalu, Rememnem, Retennu, Maschauascha, Schakalscha, Tehennu, Schumui ꝛc. in obige Völkernamen. Nur ist dazu Uebereinstimmung und Consequenz nothwendig; denn wenn z. B. Bunsen wiederholt die Retennu oder Letennui als ein maurisches, Aegypten nahe liegendes Volk erklärt und die Remenem als mit denselben unmittelbar verbunden, Br. aber die einen als Assyrer, die andern als Armenier, so ergibt sich die Folgerung, daß keiner der beiden gelehrten Herrn weiß, welche Völker oder Stämme mit jenem Namen eigentlich benannt sind, und wenn Br. mit andern Aegyptologen in den Chetas zuerst die Chaldäer findet, zuletzt aber mit Bunsen die Chetiten Kanaans, so erweckt dieses Verfahren ebenfalls wenig Vertrauen. Br. macht aber mit den Chetas noch eine merkwürdige historische Entdeckung; sie erscheinen unter den ersten Ramessiden als die hartnäckigsten Feinde Aegyptens und leisten kräftigen Widerstand, sie stehen nach Br. an der Spitze des conföderirten Asiens (S. 127), denn »l'Assyrie leur avait cedé le rang.« Das kleine, in fast ebenso viele sogenannte Königreiche als Städte getheilte Volk der Chetiter, das den Israeliten nicht widerstehen, sich nicht einmal gegen sie vereinigen konnte, spielte also einmal die Rolle der Assyrer! Das ist ganz neu und historisch so begründet wie Sesaks Weltherrschaft. Diese dauerte nicht lange, denn Rehabeams Enkel Asa wies um 950 v. Chr. den Angriff des Aethiopen Zarach kräftig zurück (II. Chron. 14, 9—14). Br. erklärt letztern als äthiopischen König, der Aegypten erobert habe, allein die Bibel nennt ihn nicht König, sein Name erscheint auch

nicht auf den Denkmälern, er dürfte also wohl ein Anführer äthiopischer Truppen im Dienste des Pharao gewesen sein.

Br. macht die Bemerkung, daß bei den Pharaonen dieser Zeit ausländisches Wesen Eingang fand, wie z. B. das Verhältniß Salomos zu Aegypten beweise, was nicht ungegründet erscheint und eine Reaction in dem orthodoxen Oberägypten hervorrufen mochte. Vielleicht erklärt sich dadurch die Eroberung Aegyptens durch den Aethiopen Sabako, der nicht nur auf den Denkmälern, deren Inschriften immer von den Priestern redigirt wurden, mit allen Ehren eines legitimen Pharao geziert, sondern auch in den von Herodot (II, 138) und Diodor (I, 65) aufbewahrten Priestersagen als ein gerechter und frommer König gefeiert wird. Ueberdieß wird er bei Manetho (was diesen Schriftsteller abermals charakterisirt) durch ein Wunderzeichen angekündigt, es sprach nämlich ein junger Widder, des thebäischen Ammon heiliges Thier! Ein wunderbarer Traum war nach Herodot oder den memphitischen Priestern die Ursache, daß er Aegypten räumte, nach Manetho und den Denkmälern, mit denen die Bibel übereinstimmt, hatte er 2 Nachfolger, deren letzter Sevecho oder So einem Nationalaufstande weichen mußte, der von dem nie unterworfenen Delta ausging und von griechischen Seeräuberschaaren unterstützt wurde. Mit Psametich I. beginnt jetzt die zusammenhängende Geschichte Aegyptens, die von den classischen Schriftstellern aufbewahrt ist und bisher von den Aegyptologen noch wenige Bereicherung erfahren hat; damit schließt Br. den I. Theil seines Geschichtswerkes, dem schwerlich ein II. nachfolgen wird. Für das größere Publikum hat nämlich Bunsens bekanntes Werk durch blühende

Sprache und Kunst der Anordnung unendlich mehr Reiz als das von Br., der Historiker aber folgt den Forschungen von Lepsius mit ungleich mehr Befriedigung; Br.s Arbeiten leiden dagegen an Einförmigkeit der Darstellung und allen Folgen der Eilfertigkeit.

Er hat es nicht angemessen gefunden, die Religion der Aegypter als ein Ganzes darzustellen, sondern berührt dieses Feld nur gelegentlich, obwohl es für die Culturgeschichte von großer Bedeutung ist. Meines Dafürhaltens kennen wir die altägyptische Religion ungefähr wie die altägyptische Geschichte, d. h. wir haben fast zahllose Namen und Bilder, wissen aber meistentheils nicht, denselben den rechten Platz anzuweisen. Man mache mir einmal den Versuch nach, verzeichne die Namen des ägyptischen Pantheons nach der Reihe und schreibe dann unter die einzelnen Namen in Columnen, was z. B. Lepsius, Bunsen, Brugsch, Derougé, Wilkinson, Birch, Rawlinson über jede einzelne Gottheit da und dort beibringen (von Seyffarth und Uhlemann abgesehen), und die Erklärungen lauten so verschiedenartig und widersprechend, daß man einen mythologischen Babelthurm zu bauen glaubt. Lepsius und Bunsen haben die ägyptische Geschichte voreilig restaurirt oder vielmehr als restaurirt erklärt, und nicht anders sind sie mit der Religion der Aegypter verfahren, indem sie dieselbe systematisiren, bevor die Bedeutung der verschiedenen Göttergestalten erwiesen ist. Die Methode ist auf beiden Gebieten dieselbe; wie die ägyptischen Nomen einmal politisch selbstständig gewesen sein und deren Chefs auch später gegen die Pharaonen oft rebellirt haben sollen (c'est ainsi que s'explique le mieux la liste de Pharaons de Manetho, sagt Br.), so seien ursprünglich auch ihre Religionen

specifisch verschieden gewesen, jedoch später in eine Landesreligion zusammengeflossen, so jedoch, daß sich ein memphitisches und thebäisches (wahrscheinlich auch ein heliopolitanisches) Göttersystem unterscheiden lasse. Diese Behauptung gipfelt in dem Ausspruche, nur Osiris und Isis seien die allgemein verehrten, die wahren Landesgottheiten gewesen. Dafür wird Herodot II, 42 angerufen (*θεοὺς γὰρ οὐ τοὺς αὐτοὺς ἅπαντες ὁμοίως σέβονται πλὴν Ἴσιός τε καὶ Ὀσίριος*), aber nicht richtig interpretirt, denn Herodot sagt nur, daß Isis und Osiris von ganz Aegypten gleichmäßig (*ὁμοίως*) verehrt werde, während z. B. Ammon und Phta auch in ganz Aegypten verehrt wurden, aber nicht überall gleichmäßig, sondern Ammon am meisten in Theben, Phta in Memphis, ähnlich dem, wie alle Hellenen die Pallas Athene hoch verehrten, doch nicht so sehr wie die Athener. Aus Bildwerken, Inschriften, einzelnen Liedern, deren Lesung und Interpretation überdieß in vielen Fällen nicht einmal gesichert ist, läßt sich das ägyptische Glaubenssystem nicht herstellen, dieß ist nur dann möglich, wenn von den hl. Büchern der ägyptischen Priester diejenigen aufgefunden werden, welche von den Göttern handelten. Wenn man aber nicht läugnen kann, daß die gesammte ägyptische Priesterschaft eine geschlossene Klasse war, und die hl. Bücher in Sais nicht anders lauteten als in Ombos und Theben, so muß man auch den Gedanken an verschiedene Religionssysteme aufgeben, zumal sich ohnedem nachweisen läßt, daß nicht allein Osiris und Isis, sondern auch Horus, Ra und Thot von allen Landesbewohnern gleichmäßig verehrt wurden, auch wie Herodot (II, 62) ausdrücklich bezeugt, das große nächtliche Fest der

Neith nicht nur in Sais, sondern in ganz Aegypten mit allgemeiner Beleuchtung gefeiert wurde.

Die Frage, welchen Einfluß übte die ägyptische Religion auf die anderer Völker, namentlich die der Hellenen? berührt Br. gar nicht, obwohl sie seit Herodot so viele Historiker beschäftigte und neuerdings wieder durch Röth mächtig angeregt wurde. Es ist ganz natürlich, daß der Hellene in dem thebäischen Herrn des Himmels, dem Ammon, seinen Herrn des Himmels, Zeus, fand, in Horus seinen Apollo, in Isis seine Demeter, in Thot seinen Hermes, in Seti seinen Typhon rc., ebenso mußten die ägyptischen Priester in den hellenischen Göttern die Abbilder der ägyptischen erkennen, wie denn überhaupt noch alle polytheistischen Religionssysteme, die auf einander trafen, sich durch Syncretismus zu versöhnen trachteten. Allein der ägyptischen Religion waren die griechischen Mythen ganz und gar fremd, daher wiesen sie dieselben zurück und machten sie lächerlich, und wenn z. B. Hekatäus bei den Priestern in Theben (Herodot II, 144) seine Ahnen im 16. Gliede auf Zeus zurückführte, so zeigten ihm die Priester die Hunderte von Standbildern der Oberpriester im Tempel, die Zeugen ebenso vieler vergangenen Menschenalter; während dieser Zeit war demnach Aegypten ein civilisirter Staat, Jahrtausende früher, als die hellenischen Mythen Zeus mit den Giganten kämpfen und mit sterblichen Weibern den Dionysos und Herakles erzeugen lassen. Herodot vermochte solchen Beweismitteln nicht zu widerstehen, er kam zu der Ueberzeugung, daß die ägyptische Geschichte weit über das mythische Zeitalter seines Volkes hinausgehe, und spricht sich auch dahin aus: die Aegypter kannten und verehrten die Götter früher, als nach den

griechischen Mythen die olympischen Götter nur geboren waren; diese Mythen sind demnach nur Schöpfungen der Dichter, namentlich des Homer und Hesiod (εἰσὶν οἱ ποιήσαντες), der Glauben und der Cult der meisten Götter kann aber nur von Aegypten ausgegangen sein, weil sie hier zuerst einheimisch waren. Er leitet demnach den wesentlichen Inhalt der hellenischen Religion aus Aegypten ab und sucht nach Mitteln, diese Verpflanzung zu erklären. Er findet z. B. als die älteste Stätte des Zeuscultus das pelasgische Dodona, also muß es ägyptischen Ursprungs sein und die dodonäischen Waldtauben werden in ägyptische Weiber umgestaltet; in Argos werden uralte Mysterien der Demeter gefeiert, sie sind demnach aus Aegypten gebracht worden, Danaus und seine Töchter sind folglich aus Aegypten gekommen ꝛc. Herodot stellt aber solche ägyptischen Einwanderungen und Importationen ägyptischer Dogmatik und Liturgie nicht als eine historisch beglaubigte Thatsache hin, sondern als seine Ansicht, wie sich diese und jene Erscheinung erklären lasse, und die ägyptischen Priester bestärkten ihn darin mit den keckften Lügen. Als Beispiel lese man einmal ihren Commentar zu Homers Odyssea IV, 227 ff. bei Herodot II, 118 f., wodurch sie den treuherzigen Vater der Geschichte zu der Ueberzeugung bringen, Helena sei während des trojanischen Krieges gar nicht in Troja gewesen, sondern vorher in Aegypten von einem vortrefflichen Pharao dem Paris abgenommen und für den Menelaus sequestrirt worden, denn Priamus selbst und Priamus Volk wären Narren gewesen, wenn sie sich wegen einer Helena (teterrima belli causa) 10 Jahre lang mit Agamemnons Heer geschlagen hätten. Ohne Zweifel verpflanzte sich ägyptisches Religionselement nach andern Ländern,

besonders Phönicien und Griechenland, dasselbe wurde aber von den Fremden aus Aegypten mitgebracht, wie z. B. die ägyptischen Tempelsäulen gewiß auch auf die griechische Architektur und Sculptur nicht ohne fördernden Einfluß blieben, aber von uralter ägyptischer Colonisation ist nichts Begründetes nachzuweisen. Diodor (I, 28—29) bestätigt dieß nachdrücklich und beruft sich dabei auf alle angesehenen Historiker, tadelt auch die Aegypter mehrmals wegen solcher ruhmredigen Prätentionen. Wir kennen nur eine ägyptische Emigration, die eines Theiles der Kriegerkaste, welche, von Psammetich I. gekränkt, nach Aethiopien auszog, demnach das Land des heiligen Stroms nicht verließ; der äthiopische Bestandtheil der Bevölkerung Cyperns (Herodot VII, 90) kann nicht sicher auf die Eroberung der Insel durch Amasis zurückgeführt werden, da sie möglicher Weise mit dem mythischen Aethiopen Memnon (nicht afrikanischen, sondern orientalischen Ursprungs) zusammenhängt (vgl. Bähr, 2. Ausgabe des Herodot, zu der betreffenden Stelle). Ein colonisirendes Volk waren die alten Aegypter niemals, denn sie konnten, sie „die Reinen," das heilige Land des Osiris und Isis nicht verlassen, um sich in den Ländern Setis unter den unreinen Völkern, den verkehrten Geschlechtern niederzulassen, zumal ihnen auch das Meer ein unreines Element, Setis Gebiet, war. An diese Thatsache knüpft der jüngere Ideler (Hermapion S. 74 n. 52) ein Kompliment für die Katholiken, das ich mit einem zweiten anführe, weil wohl Wenige ahnen, daß auch auf diesem Felde gegen Rom operirt wird: »quantopere mare et quaecunque ad mare et navigationem pertinebant, Aegyptiis perosa fuerint, qua in re versutorum sacerdotum agnoscas astutiam, qui talia in eundem finem proposuerunt,

quem Romana ecclesia aliis multimodis nugis per longam saeculorum seriem persecuta est, scilicet ut prohiberent, ne populi ingenium magis excoleretur, quam ipsis voluptati erat;« und S. 290. 3.: »falsa superstitione, quam catholicam sive universalem fidem hodie vocare solent.«

Das alte ägyptische Volk beschränkte sich auf sein von der Natur ebenso begünstigtes als von andern Völkern abgeschlossenes Land, behandelte die Fremden grundsätzlich wie China und Japan seit den letzten Jahrhunderten thaten, trieb nur einen Passivhandel, mied alles fremdartige Element so sehr, daß es selbst unter den saitischen Pharaonen sich nicht zur Münzprägung entschließen konnte, daher waren ihm auch nur die nächsten Länder „der verkehrten Geschlechter" bekannt, ja selbst die mit dem Nil parallele Küste des rothen Meeres und das angrenzende libysche Land werden, wie Br. selbst hervorhebt (Geographie S. 41), selten erwähnt, bis die saitischen Pharaonen Aegypten den Griechen öffneten und ihre Kriegsmacht auf Soldtruppen, vorzugsweise griechische und äthiopische, gründeten, aber eben dadurch die nationale Kraft brachen, so daß nur der fanatische Trotz gegen alles Fremde fortdauerte, der nur mit den religiösen Institutionen, in denen es eingewurzelt war, vertilgt werden konnte. Auch die Heere der Ptolemäer bestanden fast ausschließlich aus Soldtruppen, wie die der spätern mohammedanischen Herrscher, so daß Aegypten, welches in seiner Kriegerkaste gewiß das älteste reguläre Heer aufstellte, das einzige Land der Erde ist, das seit mehr als 2500 Jahren ein wehrloses Volk hegt und daher auch immer fremder Herrschaft unterworfen ist.

Dr. Bumüller.

3.

Leitfaden für Vorlesungen über die Offenbarung Gottes als Thatsache der Geschichte. II. Theil der Fundamental-Theologie: Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und seiner Kirche. Von Dr. **Joh. Nep. Ehrlich,** o. ö. Professor der Theologie an der Universität zu Prag. — Prag, 1862. Verlag von Friedrich Ehrlich's Buch- und Kunsthandlung. Preis: 2 fl. 6 kr.

(Schluß.[1])

Der Verfasser behandelt im vorliegenden Werke zuerst die angewandte Apologetik des Christenthums und hierauf die Apologetik der christlichen Kirche. Sein Ausgangspunkt in ersterer ist: Unser Glaube lehrt, daß Christus „der von Gott gesandte Erlöser" sei (S. 125). Daher müssen wir zur Rechtfertigung unseres Glaubens beweisen (S. 126): a) „daß Jesus wirklich der von Gott verheißene Erlöser ist; und b) daß durch ihn die Erlösung der Menschheit wirklich vollzogen worden." Was also hier nachzuweisen ist, „bezieht sich zuerst auf die Person Christi, — dann aber auf sein Werk. — In beiden Beziehungen handelt es sich um geschichtliche Thatsachen. Der Nachweis muß sich auf geschichtliche Zeugnisse stützen." Der Verf. will nun gleichsam „einen einzigen Beweis" geben (S. 127). Dieser hat „zwar sogenannte Theile (richtiger Glieder, Momente), welche jedoch in einem innern, logisch nothwendigen Zusammenhange stehen und in diesem Ein Ganzes bilden." Er folgt hierbei Staudenmaier, welcher in seiner Encyklopädie der Theologie sagt: „Die Wahrheit der himmlischen

1) S. Quartalschrift Jhrg. 1860. II. Heft. Jhrg. 1861. I. Heft.

Sendung Christi, die Göttlichkeit seines Daseins und Wirkens geht nicht so sehr aus einzelnen Momenten (Lehre, Wundern 2c.) hervor, als aus der vollen ungetheilten Anschauung seiner Person und seines Lebens in Beziehung auf die Zustände der Menschheit."

Der Verf. betrachtet sodann zuerst „die Person Christi." Hier ist folgender Nachweis nöthig (S. 128): „daß Christus wahrer Mensch und wahrer Gott zugleich und als solcher, d. h. als Gottmensch, unser Erlöser sei." Der Verf. sagt (S. 129): „Es ist in der Darstellung der menschlichen Seite des Lebens Christi ein Zwiefaches, was in Erwägung zu ziehen ist: die Entwicklung der menschlichen Seite in der Persönlichkeit Christi — und der religiös-sittliche Charakter desselben." — Was die intellectuelle Entwicklung der menschlichen Seite Christi betrifft, so beurkundet Christus „eine Vollkommenheit der Geistesbildung, welche nicht bloß sein Volk und seine Zeit überragt, sondern welche als die wahre menschliche für alle Zeiten als Vorbild dasteht" (S. 129 ff.). Christus kann nichts weniger als in eine Reihe mit Confucius, Buddha, Zoroaster, Socrates oder mit einem „jüdischen Weisen" gestellt werden. — Dieß hat der Verf. treffend aufgezeigt (S. 130 ff.). Auch sagt er mit Recht (S. 131): „Die Entwicklung der geistigen Bildung Christi ist insoweit ein psychologisch unlösbares Räthsel, als sie offenbar nicht nach dem Gesetze geschehen, unter welchem die Entwicklung der übrigen menschlichen Persönlichkeiten der Erfahrung zufolge stehen; — sie ist insoweit eine Ausnahme, die jedenfalls übernatürlich, d. h. ein Wunder ist." Der Grund hievon liegt nach unserer Meinung in der Urmenschlichkeit Christi, und in der Lebensverbindung dieser mit dem gött-

lichen Logos. — „Und ebenso," fährt der Verfasser fort (S. 131), „aus natürlichen Ursachen unerklärbar erscheint der sittlich-religiöse Charakter Christi, wie ihn die Geschichte darstellt." Den Vorwurf der erdichteten Idealisirung desselben durch die Verfasser der Evangelien wehrt er mit Scharfsinn einfach damit ab (S. 132): „Wären die Reden und Handlungen, welche sie von Jesus erzählen, von ihnen etwa zur Verherrlichung ihres Meisters erdichtet, so müßten diese Erdichtungen den Charakter der religiös-sittlichen Anschauungen der Juden jener Zeit an sich tragen, somit Spuren der jüdischen Beschränktheiten, Vorurtheile und Irrthümer jener Zeit. Das ist aber nicht der Fall." — Gut stellt hier der Verfasser die verschiedenen Auffassungen des menschlichen Charakters Christi zusammen. S. 133 ff. bemerkt er: „Es gab eine Zeit, in welcher man den Versuch machte, die evangelischen Berichte als unwahre Darstellungen des Lebens Jesu von Seite seiner leichtgläubigen, für ihren Meister begeisterten Schüler und Freunde aufzufassen und Jesum sich als einen religiösen Schwärmer, als einen unabsichtlichen Betrüger vorzustellen" (dieß geschah in den Wolfenbüttler Fragmenten). — Dieser Zeit folgte eine andere, in welcher man zwar die Redlichkeit der Berichterstatter und die ideale Vollkommenheit des in den Evangelien geschilderten Charakters Jesu nicht mehr verkannte, aber dennoch und eben darum die geschichtliche Wirklichkeit einer solchen Person bezweifeln zu müssen meinte." — Die Apologetik „hat es in Betreff der Person Christi nicht mehr mit Geghern der ersten, kaum noch mit jenen der zweiten Art zu thun. — Darüber ist man in der Gegenwart auf dem Gebiete der unbefangenen wissenschaftlichen Kritik soweit einig, daß den

evangelischen Berichten Glaubwürdigkeit zukomme, — daß die von ihnen geschilderte Persönlichkeit historische Wirklichkeit gehabt habe, gehabt haben müsse, weil die Fiktion des geschilderten Charakters Christi durch dessen Schüler ebenso undenkbar wäre, als die historisch gewissen Wirkungen seines Lebens und Lehrens, wenn dieses nicht thatsächlich das von den Evangelisten berichtete gewesen. — Man gibt zu, daß diese Person die lebendige Wirklichkeit des Ideals eines wahren und vollkommenen Menschen gewesen. Das aber macht eben die Person Jesu zu einem Wunder in der Geschichte." Deßhalb untersucht nun der Verf. die Aussage Christi selbst über „seine Person und über den Zweck seines Lebens." „Den evangelischen Berichten zufolge kündigt sich Jesus α) als einen Gesandten Gottes an (S. 136); β) als den verheißenen und erwarteten Messias (S. 138); γ) als den Sohn Gottes selbst, dem göttliche Natur und göttliche Eigenschaften zukommen" (S. 142). Er beweist hierauf mit vielem Geschick, daß Jesus sich im eigentlichen Sinne als Gesandten Gottes, als Messias und als Sohn Gottes angekündet habe (S. 136—147). Mit vollem Recht folgert er (S. 147): „Hätte Jesus sich nicht im eigentlichen Sinne über sich selbst geäußert, so wäre das Benehmen der Priester und Schriftgelehrten gegen ihn und der Glaube seiner Apostel und Jünger an ihn unerklärlich.

Es entsteht daher die Frage: Wo liegt alsdann heutzutage der Grund des Unglaubens? Der Verfasser antwortet hierauf S. 147: „Wenn der Rationalismus dennoch behauptet: Jesus habe nur im figürlichen Sinne sich als einen Gottgesandten und als den Sohn Gottes bezeichnet, so widerspricht er mit dieser Behauptung geschicht-

lich verbürgten Thatsachen. Diesen Widerspruch aber erhebt er nur darum, weil Jesus, dessen religiös-sittlicher Charakter auch ihm unantastbar scheint, sich nicht für einen Gottgesandten und Sohn Gottes im eigentlichen Sinne ausgegeben haben könne, da es undenkbar, daß er solches gewesen sei." Denn α) „was die Möglichkeit anbelangt: daß Jesus ein Gottgesandter im eigentlichen Sinne gewesen," so ist zu erwägen: „Besteht ein indirecter Lebensverkehr zwischen Gott und dem Menschen, so ist es denkbar, daß er durch Gott zu einem directen werde." Also „ist es auch möglich, daß Gott einzelnen Menschen in dieser Weise sich geoffenbart," und „daß Jesus ein solches Organ einer übernatürlichen Offenbarung Gottes, ein Gottgesandter im eigentlichen Sinne gewesen" (S. 149 ff.). β) „Als Organ der Erlösung der Menschheit aus ihrem abnormen religiös-sittlichen Lebenszustande, kann nur eine Persönlichkeit gedacht werden, die von dieser Abnormität absolut frei, nicht selbst erst der Erlösung bedürftig ist." Nun ist aber „die absolute Makellosigkeit und positive Heiligkeit des Charakters Jesu eine historisch verbürgte Thatsache. — Demnach ergibt sich hier mehr als die bloße Möglichkeit, daß Jesus der wahre Messias gewesen" (S. 150). γ) „Wer Jesum als den Erlöser der Menschheit denkt, der muß ihn als einen Träger der schöpferischen Macht denken. Denn die Wiedereinsetzung des Menschen in das normale Verhältniß zu Gott und zur Welt kann nur die schöpferische Causalität bewirken, welche dieses Verhältniß ursprünglich begründet hat." Gründlich ist die Nachweisung des Verf. von der Möglichkeit der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Einer Person — in Christo. Er sagt (S. 151): „Was diese Möglichkeit

anbelangt, so gibt uns das Symbolum Athanas. eine Andeutung des Weges, auf welchem die Möglichkeit derselben zu denken ist, mit den Worten: Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, sic Deus et homo unus est Christus." Gut hat der Verf. hier auch (S. 147) bemerkt: daß in „der absoluten Reinheit und Vollkommenheit des religiös-sittlichen Lebens Jesu die nächste Bürgschaft für die Wahrheit" seiner Aeußerungen über sich selbst liegt. Hierauf S. 148: Daß es eine Lästerung ist, „wenn man diesen Heiligen als einen aberwitzigen Träumer auffassen will. Nichts im Leben Jesu bietet der Psychologie zu einer solchen Vermuthung den entferntesten Anhaltspunkt; jede Rede, jede Handlung bezeugt die vollkommenste Ebenmäßigkeit, Harmonie und erhabene Ruhe jenes Geistes und Gemüthes." Die Aussage Christi über seine Person, als Gottgesandten, Messias und Gottmenschen verdient demnach mit Recht unsern Glauben.

„Die wissenschaftliche Vollständigkeit dieser Rechtfertigung ist jedoch hiemit noch nicht erreicht;" sagt der Verf. weiter (S. 157). Und warum? Denn „ist Christus der von Gott verheißene Messias, dann muß er dem Bilde entsprechen, welches die Propheten von dem Messias entworfen haben." — „Ist Jesus der von Gott gesandte Messias, ja der Menschgewordene Sohn Gottes selbst, so muß er durch Gott als solcher bezeugt sein und sich selbst durch Wunderthaten als solchen bezeugen." — „Ist Christus der verheißene Messias und der Sohn Gottes, so muß sein Werk ihn als solchen bezeugen." Es gibt also auch noch andere Zeugnisse, welche Christum als den von Gott verheißenen Messias und den Menschgewordenen Sohn Gottes erkennen lassen. Der Verf. bespricht sofort diese

noch weiteren Zeugnisse und zwar zuerst die Weissagungen des A. Testaments, welche das Bild des Messias in seinen wesentlichen Zügen zeichnen, und zeigt, wie sie in Christo ihre Erfüllung erreicht haben, und warum ein Theil der Juden dessen ungeachtet nicht an ihn glaubte (S. 158—176). Er gibt aber keine vollständige Darstellung dieser Weissagungen, weil dieselbe die Grenzen eines Leitfadens der Fundamental-Theologie überschreiten würde, der zunächst für Hörer der Theologie bestimmt ist, welche durch das Studium der biblischen Theologie und durch die kursorische Lectüre der hl. Schrift ohnehin wiederholt auf diese Weissagungen aufmerksam gemacht werden" (S. 158). Er verweist deßhalb auf die „Christologie des A. Testaments" von Bade, und dann auf „die messianischen Weissagungen der großen und kleinern Propheten" von Reinke. Sollte es dem Verf. später möglich sein, ein vollständiges Handbuch der Apologetik herauszugeben, so möge er es nicht unterlassen, der sonstigen Gründlichkeit seines Werkes gemäß, auch diese Partie durchzuführen. Treffend jedoch rechtfertigt er die Weissagungen (S. 187 ff.) und einzelne Wunder (S. 188 ff.) Christi gegen die etwaigen Einwendungen der Gegner. Ein weit größeres Interesse aber bietet „der Anhang" vom Verf. über „die Polemik des Rationalismus gegen die angeführten Beweisgründe." Indeß wir können, da es uns der Raum der Zeitschrift nicht gestattet, nur Einiges daraus hervorheben. Wir wählen hiezu die Widerlegung des Verf. von der modernen Ansicht: Die Wunder Christi sind nichts anderes „als Fictionen der frommen Phantasie seiner Anhänger." — Der Verf. erwidert hierauf (S. 214 ff.), „daß die Phantasie das Leben Jesu ebenso mit Sagen,

Fabeln auszuschmücken versucht habe, wie das eines jeden andern bedeutenden Mannes, ist eine Thatsache, welche nicht in Abrede gestellt werden soll. Beweise liefern zur Genüge die apocryphischen Evangelien. Es geschah dieß schon zur Zeit der Apostel. Aber, es ist ebenso Thatsache, daß diese und die von ihnen angestellten und über das Leben Jesu belehrten Vorsteher der christlichen Gemeinden diese Sagen, Fabeln und Mythen als solche bezeichneten, und davor warnten." Denn so schrieb Lucas bereits sein Evangelium, damit Theophilus „die Wahrheit erfahre," über das Leben Jesu, weil bereits nicht ganz richtige schriftliche Berichte hierüber bestanden. Sehr gut sagt der Verf. hier (S. 315): „Die Scheidung also von historischen und nicht historischen Berichten über das Leben Jesu, von wirklichen Thatsachen und bloßen Fabeln, Mythen ist nicht erst unserer Zeit aufbehalten, sondern bereits zu einer Zeit vorgenommen worden, wo noch unmittelbare Zeugen des Lebens und Wirkens Jesu, mithin vollkommen competente Richter in dieser Sache lebten." Deßhalb ist eine spätere Scheidung unberechtigt. S. 216 ff.: „Das Leben und Wirken des Mannes, welches später zum Kerne eines Sagen- und Mythenkreises geworden, mußte an sich ein wichtiges, bedeutsames schon gewesen, solches nicht erst durch die es glorificirenden Mythen geworden sein. — Nun frage man sich, diesem Sachverhalte zwischen Geschichte und Mythe gegenüber: Ob das Leben und Wirken Jesu noch immer ein für jene Zeit höchst wichtiges und bedeutsames bleibe, wenn man diese Wunder wegnimmt?" Dann: „Ob das Leben Jesu ohne diese Wunder an sich geeignet wäre, die Bildung eines solchen Mythenkreises zu bewirken?" — Endlich: „Ob ohne diese Wunder der übrige

Verlauf des Wirkens Jesu überhaupt erklärbar, möglich wäre?" nämlich: „der Proceß der Umwandlung des geistigen Lebens der Völker, der fast nach 2000 Jahren noch nicht zum Stillstand gekommen?" Das Leben und Wirken Jesu, wie es der Rationalismus darstellen will: als sei er ein weiser und frommer Rabbi gewesen, der die Laster seiner Zeit getadelt, „wäre nicht geeignet gewesen, für spätere Generationen der Mittelpunkt eines Sagen- und Mythenkreises zu werden. Die Bestätigung dessen haben wir an Johannes dem Täufer." — „Der Rationalismus macht sich also selbst die Erklärung des Entstehens jener angeblichen Mythen unmöglich, die doch in der Person und dem Wirken Jesu ihre Ursache gehabt haben müßten."

Der Verf. bespricht hierauf „das Werk Christi." Er gibt den Inhalt und die Ordnung der hierüber anzustellenden Erwägungen also an (S. 219 ff.): a) „Ist Jesus der Gottgesandte Erlöser der Menschheit, so muß der Zweck seiner Sendung dem thatsächlichen Bedürfnisse der Menschheit entsprechen. b) Hat Jesus die Menschheit aus einem abnormen, religiös-sittlichen Lebenszustande wirklich erlöst, so muß die Weise, in welcher dieß geschehen, eine Gottes würdige, mit der Weltordnung im Einklang stehende sein. c) Hat Jesus die Erlösung als der Menschgewordene Sohn Gottes vollbracht, so muß dieses Werk ein solches sein, das eben nur durch den Gottmenschen vollbracht werden konnte, und welches darum Jesum als solchen bezeugt. d) Hat Jesus die Menschheit in Wahrheit erlöst, so muß diese Aenderung in den Hauptmomenten ihres Lebensverhältnisses in der nun folgenden Geschichte der Menschheit sich manifestiren."

Beachtenswerth ist des Verf. Widerlegung von der Ansicht des Rationalismus, welche die kirchliche Lehre von der Erlösung der Menschen durch die stellvertretende Genugthuung Christi bestreitet (S. 225): „Tugend und Sünde sind Aeußerungen der Person; sie können nicht auf eine andere Person übertragen, sondern nur von dieser nachgeahmt werden. — Es ist demnach ethisch unmöglich, daß Jesus die Sündenschuld der Menschen und die Strafe, welche sie dafür treffen sollte, auf sich genommen, daß das Verdienst seiner Tugend den Menschen zugerechnet werden könne. Wenn Jesus dennoch der Erlöser der Menschen genannt wird, so gründet sich dieß auf seine Lehre und sein Beispiel." Tiefsinnig hat der Verf. hier die Möglichkeit der stellvertretenden Genugthuung begründet (S. 234—243). Er sagt (S. 238): „Wenn die Menschen Einem Geschlechte angehören, Nachkommen Eines Aelternpaares sind, und somit in leiblicher Lebensgemeinschaft stehen, welche eine Uebertragung und Vererbung nicht bloß der materiellen, sondern auch der ideellen Güter von Einem auf den Andern möglich macht; so ist eine Erlösung von Schuld und Strafe durch stellvertretende Genugthuung, ein Wiedererlangen der Huld Gottes durch Theilnahme des Sünders an dem Verdienste eines andern Gliedes des Geschlechtes kein absurder Wahn." — „In den blutigen Sühnopfern aller Völker und Zeiten spricht sich diese Ueberzeugung von der Möglichkeit einer Sühnung durch Stellvertretung, wie die Hoffnung auf die Erlösung von Sünde und Strafe durch selbe aus." Sonst hat der Verf. auch gut nachgewiesen (S. 255), wie der christliche Staat den antiken, und dann die noch bestehenden „chinesischen, indischen und muhame-

danischen Staaten in seinen Gesetzen, Institutionen, in der Achtung der Persönlichkeit" weit übertreffe. Im Anhange vergleicht er „die Lehre der Kirche von der Erlösung der Menschheit und die Hegel'sche Erlösungstheorie." Er zeigt klar die bedeutende Differenz der letzteren von der ersteren auf, und schließt das Resultat seiner Forschung mit den Worten (S. 281): „Nicht die christliche Lehre von der Weltentstehung, dem Sündenfalle des Menschen und der Erlösung durch Christum den Gottmenschen ist die bildliche, mythische Darstellung eines wirklich Geschehenen und annoch Geschehenden, sondern die Hegel'sche Religionstheorie ist die mythische Darstellung des wirklichen Inhaltes der Weltgeschichte."

Wir gehen nun noch über zu einer kurzen Anzeige der Apologetik der christlichen Kirche vom Verfasser. Nach ihm ist die Aufgabe derselben, zu erweisen (S. 286): „daß die christliche Religion in der katholischen Kirche, in ihrer Lehre und ihrem Leben unverändert fortbesteht." Der Weg zur Lösung der Aufgabe ergibt sich aus folgenden Erwägungen: Die christliche Religion, die Offenbarung Gottes in Christus wird nur dann in der Kirche unverändert fortbestehen, wenn Christus eine Kirche gegründet hat, in und durch welche sein Werk auf Erden bis an das Ende der Zeiten erhalten und fruchtbringend gemacht werden soll." I. „Es muß also zunächst darnach gefragt werden: Ob Christus wirklich eine Kirche gegründet hat?" — „Es existiren aber neben einander in der Gegenwart mehrere und verschiedene Religionsgesellschaften, welche sich jede als christliche, als von Christus gegründete Kirche bezeichnen. — II. Es muß darum die weitere Frage erhoben

und beantwortet werden: Welches der wesentliche Charakter der wahren, von Christus gegründeten Kirche ist?" — III. Hieraus wird sich endlich die dritte Frage beantworten lassen: Ob die römisch-katholische Kirche die von Christo begründete ist, in deren Lehre und Leben das Werk Christi unverändert erhalten und dessen Früchte entwickelt werden?" Der Verf. geht hierauf von „der Idee der Kirche" aus (S. 287), und betrachtet sodann „die wirkliche Kirche vor Christus" (S. 292). Tief erfassend bezeichnet er das Wesen der primitiven Kirche: „Es belehrt uns die göttliche Offenbarung, daß die Lebensgemeinschaft, in welcher der Mensch vor der Sünde mit Gott stand, keine bloß natürliche (aus der Natur der Geschöpfe folgende), sondern eine übernatürliche, durch die Gnade Gottes bewirkte gewesen. In dem Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit, in dem unmittelbaren Lebensverkehr mit Gott, in der Harmonie seines Lebens mit allen Geschöpfen Gottes — konnte und sollte der Mensch sich behaupten und so in sich und in seinen Nachkommen das übernatürliche Reich der Kinder Gottes in der Menschheit zur Erscheinung bringen. Dieses Reich der Menschen als Kinder Gottes war also die primitive, von Gott gewollte und durch die Gnade Gottes wirklich gewordene Kirche." Was die Kirche des Alten Bundes anbelangt, so bemerkt er (S. 292 ff.): „Das nächste Ziel, auf welches die Entwicklung der Menschheit nach dem Sündenfalle unter Gottes Leitung und Führung sich zu bewegte, war die Wiederherstellung des Reiches der Kinder Gottes in der Menschheit, der ursprünglichen Kirche." — Die Kirche des Alten Bundes ist demnach „die von Gott gegebene Vermitte-

lung zwischen dem, durch die Sünde gestörten, Reich der Kinder Gottes in der Menschheit und seiner Wiederherstellung durch den verheißenen Messias." — Die Kirche Christi selbst aber bestimmt der Verf. also (S. 338): „Die Kirche Christi ist das durch den Gottmenschen in der Menschheit neubegründete Reich der Kinder Gottes." Oder: „die Kirche Christi ist die Eine, wahre, von Gott gewollte und ursprünglich begründete, durch den Gottmenschen wiederhergestellte, nicht mehr zerstörbare übernatürliche Gemeinschaft der Menschen mit Gott und unter sich." — Gut hat der Verf. unter vielen andern Punkten auch den erhärtet (S. 320 ff.): daß „der Kirche Christi auf Erden keine andere, neue, vollkommenere folgen" werde.

Wir glauben nun am Schluß unserer Beurtheilung mit Recht sagen zu können, daß in diesem von uns eben besprochenen „II. Theile der Fundamental-Theologie" des Verf. in deren 2 Hefte, in der Apologetik des Christenthums ausgezeichnete instructive Parthien enthalten seien. Diese scheinen uns folgende zu sein: „Die Polemik des Rationalismus gegen die angeführten Beweisgründe für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums." Dann: „die Erlösung der Menschheit ist durch Christus in einer Gotteswürdigen, der Natur des Menschen angemessenen, mit Gottes Weltordnung in Einklang stehenden Weise vollbracht worden." Hierauf: „Die Lehre der Kirche von der Erlösung der Menschheit und die Erlösungstheorie der Hegel'schen Schule." — Ueberhaupt besitzt der Verf. seine Hauptkraft in der speculativen Theologie. Dieß zeigt sich auch in der Lösung der apologetischen Aufgabe der Fundamental-Theologie in Betreff der wahren christlichen Kirche.

und beantwor
der wahren,
III. Hieraus
lassen: Ob
begründete i
unverändert
den?" T.
aus (S. 2
vor Chr
das We
göttliche
cher der
bloß n
sondern
wirkte
rechti
in de
tes
so i
Rei
nu
Ge
du
die
(S

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Vierundvierzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1862.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Das Verhältniß der Philosophie zur Theologie nach modern-scholastischer Lehre.

Von Prof. Dr. Kuhn.

Die Ausschreitungen der Naturwissenschaften in das Gebiet des Uebersinnlichen und Absoluten, das ihnen vermöge ihres Standpunktes und Erkenntnißprincips unzugänglich ist und bleiben muß, und die Verirrungen der neuern Philosophie, ihr gegensätzliches, ja feindseliges Verhalten zu den allgemein geltenden religiösen und sittlichen Ueberzeugungen haben in unsern Tagen lebhafter als je zuvor das Verlangen nach einer „Umkehr" der Wissenschaften und die Forderung ihrer „Christianisirung" hervorgerufen.

Bestrebungen, welche darauf gerichtet sind, die genannten Wissenschaften in Einklang zu bringen mit den

sittlichen und religiösen Ueberzeugungen haben überall nichts Verfängliches, wenn nur wirklich wissenschaftlich verfahren wird und die Erkenntnißprincipien dabei zur Anwendung kommen, denen die genannten Wissenschaften Ursprung und Fortgang verdanken. Es ist nur in aller Weise zu loben, wenn die in die Irre gerathenen Wissenschaften in der rechten Weise auf den rechten Weg zurückgeführt werden. Versuche hingegen, die solches in unmittelbarer Weise und ohne Beachtung der Bedingungen, welche die eigentlichen Lebensbedingungen jener Wissenschaften sind, zu Stande zu bringen trachten, müßten nicht nur erfolglos bleiben, sondern auch positiv schädlich wirken, indem sie durch die Bedrohung der Wissenschaft im Interesse des positiven Glaubens den diametralen Gegensatz provociren, nämlich die Bedrohung des Glaubens im Interesse des Wissens, also die Behauptung einer solchen „Freiheit" der Wissenschaft hervorzurufen geeignet sind, welche die unmittelbaren Vernunftüberzeugungen und den positiven Glauben als durch sich selbst wahr und gültig negirt und in consequenter Verfolgung dieses Standpunkts das Dogma von der Vernunft, die Theologie von der Philosophie abhängig erklärt.

Somit gilt es, wie immer so auch heute, ein doppeltes Interesse zu vertreten: das der Wahrheit und das der wissenschaftlichen Erkenntniß und Forschung. Die einseitige Geltendmachung des einen gegen das andere ist schädlich und verwerflich.

Solche einseitige Richtungen sehen wir gegenwärtig in besonders lebhaftem Kampfe gegen einander begriffen, und wir halten es für ein nützliches Werk, der einen wie der andern entgegenzutreten, und zu zeigen, wie jene beiden

Interessen mit einander versöhnt sein wollen, versöhnt werden können und müssen.

In der gegenwärtigen Abhandlung beschäftigen wir uns mit der Richtung, welche das unmittelbare Bewußtsein der Wahrheit ohne Weiteres zum Maaßstab der wissenschaftlichen Erkenntniß macht und so namentlich die Philosophie abhängig von dem Glauben (der Theologie) erklärt. In einer folgenden werden wir die zweite, jener diametral entgegenstehend, in Untersuchung ziehen und die Bundesgenossenschaft abwehren, mit der sie uns durch ein offenbares Mißverständniß beehrt hat. Zum Voraus aber wollen wir die Erklärung hier niederlegen, daß wir uns keineswegs schmeicheln, die prononcirten Vertreter derselben zu unserer Ansicht zu „bekehren," sondern einzig nur darauf ausgehen, die außer dem Kampfe Stehenden über die ebenso schwierige als theoretisch und praktisch bedeutungsvolle Zeitfrage aufzuklären.

Die Naturwissenschaften, wenn sie in der eingangs angedeuteten Weise sich verirren, können durch die Philosophie, der es zukommt, den Werth und die Tragweite der empirischen Erkenntniß endgültig zu beurtheilen, zurechtgewiesen werden. Ob in ähnlicher oder gar noch weiter gehender Weise die Philosophie durch die Theologie zu rectificiren, oder ob eine falsche Philosophie nur durch die wahre, also lediglich philosophisch zu corrigiren sei: das ist die Frage, deren principielle, philosophische und theologische Erörterung wir uns vorgesetzt haben.

Daß das letztere der Fall sei, ist längst die Ueberzeugung Aller. Man weiß nicht anders, als daß die Philosophie, wie sie aus der denkenden Vernunft als ihrem Princip entspringt, so auch durch deren fortschreitende

Thätigkeit sich entwickeln und vollenden, somit durchweg außerhalb des Princips des positiven oder Autoritäts-Glaubens sich bewegen und folglich auch unabhängig von der Theologie sich ausbilden soll. Diese allgemeine Ueberzeugung wurde neuerlich in Frage gestellt und ihr die Behauptung entgegengesetzt, daß die Philosophie ihre letzte Entwicklung und Vollendung, ihre höchste Kraft und Sicherheit nur unter dem Beistande und der Leitung der Theologie finden könne, daß sie sich beständig an dem christlichen, an dem katholischen Dogma orientiren müsse.[1]).

Auf welcher Seite dieses diametralen Gegensatzes liegt nun die Wahrheit, und wie ist sie zu erkennen? Wenn reine und gläubige Vernunft, wahre Philosophie und wahre Theologie nicht im Widerspruch mit einander stehen können, so muß sich die Wahrheit in Betreff des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie sowohl theologisch als philosophisch rechtfertigen lassen. Diese doppelte Rechtfertigung

---

1) Gegen diese Neuerung haben wir Widerspruch erhoben. Einleitung in die kathol. Dogmatik. 2te Aufl. S. 254 ff. Philosophie und Theologie. Eine Streitschrift. Tübingen, 1860. Seiner Replik auf die letztere Schrift hat unser Gegner, der seitdem verewigte Prof. Dr. F. J. Clemens in Münster, den Titel gegeben: „Die Wahrheit in dem von Hrn. Prof. Dr. J. von Kuhn in Tübingen angeregten Streite über Philosophie und Theologie", indem er davon ausging, daß sein Satz nur die Wiederherstellung der altscholastischen Lehre sei. Wenn er aber selbst anführt, daß die ganze neuere Philosophie diese Lehre verworfen habe, so ist schwer zu begreifen, wie er mir die Anregung des Streites zur Last legen konnte. Was übrigens die Scholastik betrifft, die in der Hauptsache nichts anderes ist, als philosophische Theologie, so hat sie jene theoretische Behauptung thatsächlich zurückgenommen, indem sie bei Aufrichtung und Durchführung ihrer theologischen Systeme die Philosophie, und zwar von Thomas an die Aristotelische, voraussetzt.

steht nur der von uns vertretenen Ansicht zur Seite. Wir werden zeigen, daß die theologischen Gründe, auf die sich die andere allein stützt, sie nicht nur nicht stützen, sondern vielmehr untergraben, daß gerade das katholische Dogma von dem Verhältniß des Natürlichen zum Uebernatürlichen auf unsere Ansicht mit innerer Nothwendigkeit hinausführt.

Philosophie und Theologie sind verwandte Wissenschaften, insofern sie ein gemeinsames Wahrheitsgebiet haben. Die Philosophie ist die Wissenschaft des Absoluten (Gottes und der göttlichen Dinge) aus bloßer Vernunft (natürlicher Offenbarung). Die Theologie ist dieselbe Wissenschaft auf dem Grunde unmittelbarer göttlicher Wahrheitsmittheilung (übernatürlicher Offenbarung). Diese göttliche Offenbarung kommt zu jener hinzu und verhält sich als die höhere und höchste Stufe aller Offenbarung, so daß, was dem endlichen Geiste überhaupt offenbart werden kann, in dieser ihm gegeben ist. Inwiefern nun die endliche Vernunft, der subjective Geist ebensowohl, als die ihm zur Seite stehende objective Welt, durch deren denkende Betrachtung er die Wahrheit erkennt, eine wirkliche, wenn auch, im Vergleich mit der letztern, eine bloß mittelbare Offenbarung oder Wahrheitsmittheilung ist; so harmoniren doch beide nothwendig mit einander und zwischen Philosophie und Theologie besteht an sich kein Widerstreit, sondern ein solcher kann nur per accidens eintreten, wenn entweder die Philosophie oder die Theologie nicht die wahre ist. Wiewohl aber beide den Anspruch auf Wahrheit und wahre Erkenntniß mit einander theilen und insofern sich gleich stehen, so sind sie doch nicht von gleicher Dignität, sondern gleichwie die (im engern Sinne) geoffenbarte Wahrheit die Vernunftwahrheit übersteigt, so steht auch die theo-

logische Erkenntniß und Wissenschaft über der philosophischen. Daraus hat man die Folgerung gezogen, daß die Theologie als die höhere Wissenschaft zu herrschen, die Philosophie als die niedere zu dienen und von jener Befehle zu empfangen habe, oder wie man sich heute ausdrückt, daß die Philosophie, um sich als wahre zu realisiren, zu entwickeln und zu vollenden, sich beständig am Dogma zu orientiren, dieses zur Richtschnur und zum Leitstern zu nehmen habe [1]). Diese Folgerung, so scheinbar sie ist, vermag sich doch nicht als nothwendig zu erweisen. Oder wird man nicht ebenso gut die Superiorität der Offenbarung und der auf sie sich begründenden Theologie wahren, wenn man sagt: die gläubige Vernunft bezeichnet einen Fortschritt in dem Bewußtsein der Wahrheit im Vergleich mit der reinen oder bloß natürlichen Venunft, und ebenso die theologische Erkenntniß der Wahrheit im Vergleich mit der philosophischen? Die gläubige Vernunft setzt die natürliche, die Theologie die Philosophie voraus; sie müssen zuvor gesetzt sein, damit diese sich setzen können. Das wahre Verhältniß zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, Philosophie und Theologie ist also ein Verhältniß des Fortschritts von der niedern zur höhern Stufe, nicht das des Rückgriffs auf die erstere, der Correction oder Innovation derselben. Letztere Anschauung des Verhältnisses ist, wie wir später zeigen werden, wohl von dem altprotestantischen und dem Bajischen, aber nicht vom katholischen Dogma aus zulässig.

Sehen wir vorerst davon ab, wie sich die übernatürliche Offenbarung an die natürliche anschließt, wie die bloße

---

1) Vgl. unsere Einleitung in die Dogmatik a. a. O.

Vernunft zur gläubigen Vernunft und die Philosophie zur Theologie wird; nehmen wir die Theologie wie sie ist, mit den Voraussetzungen, die sie macht: daß sich Gott unmittelbar geoffenbart, und daß die geoffenbarte Wahrheit die reine Vernunftwahrheit und darüber hinaus die tiefste oder höchste Wahrheit ist, die im Glauben unmittelbar erfaßt wird — und fragen wir uns, welches der erkenntnißtheoretische und der metaphysische Standpunkt der Philosophie sei, den die Theologie als Erkenntniß und Wissenschaft des Glaubens voraussetzt und in diesem Sinne fordert. Diese Frage bildet den ersten Punkt der Untersuchung des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie. Der zweite Punkt betrifft den Gebrauch der Philosophie in der Theologie, und fällt ganz zusammen mit der Frage, wie die philosophische oder speculative Theologie (Apologetik und Dogmatik) zu Stande komme. Jener ist präjudicirlich für die Philosophie, dieser für die Theologie. Die gegenwärtige Abhandlung hat sich lediglich mit dem erstern zu beschäftigen, indem sie beabsichtigt, die neuscholastische Aufstellung einer theologischen Philosophie zurückzuweisen.

Die Philosophie hat es, was Niemand bestreitet, mit der wissenschaftlichen (objectiv und allgemeingültigen) Erkenntniß des absoluten Grundes der Dinge und insofern vor Allem mit der Untersuchung des Grundes aller Wahrheit zu thun. Sie ist keine bloß logische und ebenso wenig eine der reinen Mathematik und Physik analoge Wissenschaft, weil sie eine objektive ist. Eben deßhalb nun, weil sie dieß ist, treten ihr die Naturwissenschaften zur Seite, sofern diese es gleichfalls mit dem objectiv Wirklichen, mit realen Objecten und der objectiven Wahrheit zu thun haben; und wenn man annimmt, daß die Philo-

Es kann ohne Zweifel sein ganzer Leitfaden der Fundamental-Theologie als ein recht treffliches Werk bezeichnet werden. Dieß gilt besonders von seiner Apologetik des Christenthums und der christlichen Kirche.

Zukrigl.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Vierundvierzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1862.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Das Verhältniß der Philosophie zur Theologie nach modern-scholastischer Lehre.

Von Prof. Dr. Kuhn.

Die Ausschreitungen der Naturwissenschaften in das Gebiet des Uebersinnlichen und Absoluten, das ihnen vermöge ihres Standpunktes und Erkenntnißprincips unzugänglich ist und bleiben muß, und die Verirrungen der neuern Philosophie, ihr gegensätzliches, ja feindseliges Verhalten zu den allgemein geltenden religiösen und sittlichen Ueberzeugungen haben in unsern Tagen lebhafter als je zuvor das Verlangen nach einer „Umkehr" der Wissenschaften und die Forderung ihrer „Christianisirung" hervorgerufen.

Bestrebungen, welche darauf gerichtet sind, die genannten Wissenschaften in Einklang zu bringen mit den

sittlichen und religiösen Ueberzeugungen haben überall nichts Verfängliches, wenn nur wirklich wissenschaftlich verfahren wird und die Erkenntnißprincipien dabei zur Anwendung kommen, denen die genannten Wissenschaften Ursprung und Fortgang verdanken. Es ist nur in aller Weise zu loben, wenn die in die Irre gerathenen Wissenschaften in der rechten Weise auf den rechten Weg zurückgeführt werden. Versuche hingegen, die solches in unmittelbarer Weise und ohne Beachtung der Bedingungen, welche die eigentlichen Lebensbedingungen jener Wissenschaften sind, zu Stande zu bringen trachten, müßten nicht nur erfolglos bleiben, sondern auch positiv schädlich wirken, indem sie durch die Bedrohung der Wissenschaft im Interesse des positiven Glaubens den diametralen Gegensatz provociren, nämlich die Bedrohung des Glaubens im Interesse des Wissens, also die Behauptung einer solchen „Freiheit“ der Wissenschaft hervorzurufen geeignet sind, welche die unmittelbaren Vernunftüberzeugungen und den positiven Glauben als durch sich selbst wahr und gültig negirt und in consequenter Verfolgung dieses Standpunkts das Dogma von der Vernunft, die Theologie von der Philosophie abhängig erklärt.

Somit gilt es, wie immer so auch heute, ein doppeltes Interesse zu vertreten: das der Wahrheit und das der wissenschaftlichen Erkenntniß und Forschung. Die einseitige Geltendmachung des einen gegen das andere ist schädlich und verwerflich.

Solche einseitige Richtungen sehen wir gegenwärtig in besonders lebhaftem Kampfe gegen einander begriffen, und wir halten es für ein nützliches Werk, der einen wie der andern entgegenzutreten, und zu zeigen, wie jene beiden

Interessen mit einander versöhnt sein wollen, versöhnt werden können und müssen.

In der gegenwärtigen Abhandlung beschäftigen wir uns mit der Richtung, welche das unmittelbare Bewußtsein der Wahrheit ohne Weiteres zum Maaßstab der wissenschaftlichen Erkenntniß macht und so namentlich die Philosophie abhängig von dem Glauben (der Theologie) erklärt. In einer folgenden werden wir die zweite, jener diametral entgegenstehend, in Untersuchung ziehen und die Bundesgenossenschaft abwehren, mit der sie uns durch ein offenbares Mißverständniß beehrt hat. Zum Voraus aber wollen wir die Erklärung hier niederlegen, daß wir uns keineswegs schmeicheln, die prononcirten Vertreter derselben zu unserer Ansicht zu „bekehren," sondern einzig nur darauf ausgehen, die außer dem Kampfe Stehenden über die ebenso schwierige als theoretisch und praktisch bedeutungsvolle Zeitfrage aufzuklären.

Die Naturwissenschaften, wenn sie in der eingangs angedeuteten Weise sich verirren, können durch die Philosophie, der es zukommt, den Werth und die Tragweite der empirischen Erkenntniß endgültig zu beurtheilen, zurechtgewiesen werden. Ob in ähnlicher oder gar noch weiter gehender Weise die Philosophie durch die Theologie zu rectificiren, oder ob eine falsche Philosophie nur durch die wahre, also lediglich philosophisch zu corrigiren sei: das ist die Frage, deren principielle, philosophische und theologische Erörterung wir uns vorgesetzt haben.

Daß das letztere der Fall sei, ist längst die Ueberzeugung Aller. Man weiß nicht anders, als daß die Philosophie, wie sie aus der denkenden Vernunft als ihrem Princip entspringt, so auch durch deren fortschreitende

Thätigkeit sich entwickeln und vollenden, somit durchweg außerhalb des Princips des positiven oder Autoritäts-Glaubens sich bewegen und folglich auch unabhängig von der Theologie sich ausbilden soll. Diese allgemeine Ueberzeugung wurde neuerlich in Frage gestellt und ihr die Behauptung entgegengesetzt, daß die Philosophie ihre letzte Entwicklung und Vollendung, ihre höchste Kraft und Sicherheit nur unter dem Beistande und der Leitung der Theologie finden könne, daß sie sich beständig an dem christlichen, an dem katholischen Dogma orientiren müsse [1]).

Auf welcher Seite dieses diametralen Gegensatzes liegt nun die Wahrheit, und wie ist sie zu erkennen? Wenn reine und gläubige Vernunft, wahre Philosophie und wahre Theologie nicht im Widerspruch mit einander stehen können, so muß sich die Wahrheit in Betreff des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie sowohl theologisch als philosophisch rechtfertigen lassen. Diese doppelte Rechtfertigung

---

1) Gegen diese Neuerung haben wir Widerspruch erhoben. Einleitung in die kathol. Dogmatik. 2te Aufl. S. 254 ff. Philosophie und Theologie. Eine Streitschrift. Tübingen, 1860. Seiner Replik auf die letztere Schrift hat unser Gegner, der seitdem verewigte Prof. Dr. F. J. Clemens in Münster, den Titel gegeben: „Die Wahrheit in dem von Hrn. Prof. Dr. J. von Kuhn in Tübingen angeregten Streite über Philosophie und Theologie", indem er davon ausging, daß sein Satz nur die Wiederherstellung der altscholastischen Lehre sei. Wenn er aber selbst anführt, daß die ganze neuere Philosophie diese Lehre verworfen habe, so ist schwer zu begreifen, wie er mir die Anregung des Streites zur Last legen konnte. Was übrigens die Scholastik betrifft, die in der Hauptsache nichts anderes ist, als philosophische Theologie, so hat sie jene theoretische Behauptung thatsächlich zurückgenommen, indem sie bei Aufrichtung und Durchführung ihrer theologischen Systeme die Philosophie, und zwar von Thomas an die Aristotelische, voraussetzt.

steht nur der von uns vertretenen Ansicht zur Seite. Wir werden zeigen, daß die theologischen Gründe, auf die sich die andere allein stützt, sie nicht nur nicht stützen, sondern vielmehr untergraben, daß gerade das katholische Dogma von dem Verhältniß des Natürlichen zum Uebernatürlichen auf unsere Ansicht mit innerer Nothwendigkeit hinausführt.

Philosophie und Theologie sind verwandte Wissenschaften, insofern sie ein gemeinsames Wahrheitsgebiet haben. Die Philosophie ist die Wissenschaft des Absoluten (Gottes und der göttlichen Dinge) aus bloßer Vernunft (natürlicher Offenbarung). Die Theologie ist dieselbe Wissenschaft auf dem Grunde unmittelbarer göttlicher Wahrheitsmittheilung (übernatürlicher Offenbarung). Diese göttliche Offenbarung kommt zu jener hinzu und verhält sich als die höhere und höchste Stufe aller Offenbarung, so daß, was dem endlichen Geiste überhaupt offenbart werden kann, in dieser ihm gegeben ist. Inwiefern nun die endliche Vernunft, der subjective Geist ebensowohl, als die ihm zur Seite stehende objective Welt, durch deren denkende Betrachtung er die Wahrheit erkennt, eine wirkliche, wenn auch, im Vergleich mit der letztern, eine bloß mittelbare Offenbarung oder Wahrheitsmittheilung ist; so harmoniren doch beide nothwendig mit einander und zwischen Philosophie und Theologie besteht an sich kein Widerstreit, sondern ein solcher kann nur per accidens eintreten, wenn entweder die Philosophie oder die Theologie nicht die wahre ist. Wiewohl aber beide den Anspruch auf Wahrheit und wahre Erkenntniß mit einander theilen und insofern sich gleich stehen, so sind sie doch nicht von gleicher Dignität, sondern gleichwie die (im engern Sinne) geoffenbarte Wahrheit die Vernunftwahrheit übersteigt, so steht auch die theo-

logische Erkenntniß und Wissenschaft über der philosophischen. Daraus hat man die Folgerung gezogen, daß die Theologie als die höhere Wissenschaft zu herrschen, die Philosophie als die niedere zu dienen und von jener Befehle zu empfangen habe, oder wie man sich heute ausdrückt, daß die Philosophie, um sich als wahre zu realisiren, zu entwickeln und zu vollenden, sich beständig am Dogma zu orientiren, dieses zur Richtschnur und zum Leitstern zu nehmen habe [1]. Diese Folgerung, so scheinbar sie ist, vermag sich doch nicht als nothwendig zu erweisen. Oder wird man nicht ebenso gut die Superiorität der Offenbarung und der auf sie sich begründenden Theologie wahren, wenn man sagt: die gläubige Vernunft bezeichnet einen Fortschritt in dem Bewußtsein der Wahrheit im Vergleich mit der reinen oder bloß natürlichen Venunft, und ebenso die theologische Erkenntniß der Wahrheit im Vergleich mit der philosophischen? Die gläubige Vernunft setzt die natürliche, die Theologie die Philosophie voraus; sie müssen zuvor gesetzt sein, damit diese sich setzen können. Das wahre Verhältniß zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, Philosophie und Theologie ist also ein Verhältniß des Fortschritts von der niedern zur höhern Stufe, nicht das des Rückgriffs auf die erstere, der Correction oder Innovation derselben. Letztere Anschauung des Verhältnisses ist, wie wir später zeigen werden, wohl von dem altprotestantischen und dem Bajischen, aber nicht vom katholischen Dogma aus zulässig.

Sehen wir vorerst davon ab, wie sich die übernatürliche Offenbarung an die natürliche anschließt, wie die bloße

1) Vgl. unsere Einleitung in die Dogmatik a. a. O.

Vernunft zur gläubigen Vernunft und die Philosophie zur Theologie wird; nehmen wir die Theologie wie sie ist, mit den Voraussetzungen, die sie macht: daß sich Gott unmittelbar geoffenbart, und daß die geoffenbarte Wahrheit die reine Vernunftwahrheit und darüber hinaus die tiefste oder höchste Wahrheit ist, die im Glauben unmittelbar erfaßt wird — und fragen wir uns, welches der erkenntnißtheoretische und der metaphysische Standpunkt der Philosophie sei, den die Theologie als Erkenntniß und Wissenschaft des Glaubens voraussetzt und in diesem Sinne fordert. Diese Frage bildet den ersten Punkt der Untersuchung des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie. Der zweite Punkt betrifft den Gebrauch der Philosophie in der Theologie, und fällt ganz zusammen mit der Frage, wie die philosophische oder speculative Theologie (Apologetik und Dogmatik) zu Stande komme. Jener ist präjudicirlich für die Philosophie, dieser für die Theologie. Die gegenwärtige Abhandlung hat sich lediglich mit dem erstern zu beschäftigen, indem sie beabsichtigt, die neuscholastische Aufstellung einer theologischen Philosophie zurückzuweisen.

Die Philosophie hat es, was Niemand bestreitet, mit der wissenschaftlichen (objectiv und allgemeingültigen) Erkenntniß des absoluten Grundes der Dinge und insofern vor Allem mit der Untersuchung des Grundes aller Wahrheit zu thun. Sie ist keine bloß logische und ebenso wenig eine der reinen Mathematik und Physik analoge Wissenschaft, weil sie eine objektive ist. Eben deßhalb nun, weil sie dieß ist, treten ihr die Naturwissenschaften zur Seite, sofern diese es gleichfalls mit dem objectiv Wirklichen, mit realen Objecten und der objectiven Wahrheit zu thun haben; und wenn man annimmt, daß die Philo-

sophie ihre Aufgabe nicht durch aprioristische Speculation lösen könne [1]), so erscheinen die letztern als Vorstufen und Mittel der philosophischen Speculation. Sie unterscheidet sich aber von allen Naturwissenschaften principiell dadurch, daß sie sich nicht mit der Erscheinungswelt, nicht mit der Natur der vielen, bedingten und veränderlichen Dinge, ihren Eigenschaften und Gesetzen, wie sie aus Erfahrung erkannt werden, sondern mit Dem beschäftigt, was den Dingen, ihren Erscheinungen und Gesetzen zu Grunde liegt, mit dem einen, unbedingten und unveränderlichen Sein, welches in keiner möglichen Erfahrung angetroffen wird und daher auch nicht empirisch, sondern nur speculativ erkannt werden kann. Die durch methodisches Nachdenken geleitete philosophische (wissenschaftliche) Speculation ist aber nicht die einzige Weise, sich des absoluten Grundes der Dinge bewußt zu werden, ja nicht einmal die principale. Dieses speculirende Denken ist, wie alles auf Reflexion beruhende, ein secundäres Produkt des Geistes; wie es denn auch thatsächlich feststeht, daß es eine Erkenntniß des Absoluten vor und unabhängig von der philosophirenden Vernunftthätigkeit gibt. Eine solche tritt in dem religiösen Glauben zu Tag, der älter ist als alle Philosophie, und behauptet sich neben dieser beständig für sich. Weil aber der Werth aller Erkenntniß auf ihrer Wahrheit beruht, so handelt es sich eben um die wahre Erkenntniß, und es entsteht die Frage, ob die reflexive (philosophische) Speculation, dieses secundäre vernünftige Denken

1) Kant hat angenommen, daß das apriorische Erkennen zum Begriff und Wesen der Philosophie gehöre, und wurde so zu dem Ergebniß geführt, daß das höchste Problem der Philosophie theoretisch (objectiv) unlösbar sei.

die eigentliche Quelle der wahren Erkenntniß, oder ob die Quelle der Wahrheit tiefer liege und die wahre Erkenntniß unabhängig von ihr ein Gemeingut der menschlichen Vernunft sei. Vom Standpunkte der Theologie, wenn wir diese oder die von ihr vorausgesetzte unmittelbare Offenbarung vorerst auch nur als möglich annehmen, ist die Frage ohne Weiteres zu Gunsten der letzten Alternative zu entscheiden. Denn von einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung und Mittheilung der Wahrheit, wovon die Theologie ausgeht, somit auch von Theologie im Unterschiede von der Philosophie, könnte, wenn das erstere angenommen werden sollte, in keiner Weise die Rede sein [1]). Wenn es eine wahre Erkenntniß nicht gibt, außer im Wege des reflectirenden und speculirenden Denkens, wenn es also nicht einmal eine unmittelbare Vernunftwahrheit gibt: wie sollte man eine unmittelbare göttliche Offenbarung der Wahrheit auch nur als möglich sich denken können? Hingegen wird die Möglichkeit einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung, und somit auch einer wahren Theologie, vom Standpunkt der andern Annahme aus begreiflich. Diese Annahme schließt die Annahme einer unmittelbaren Vernunftwahrheit als Offenbarung des Absoluten in der Vernunft in sich, und die Erkenntniß dieser Wahrheit, das Bewußtwerden derselben erscheint vor Allem als ein Werk unmittelbarer Vernunftthätigkeit. An solche Offenbarung des Absoluten in der Vernunft kann sich eine darüber hinausgehende Offenbarung desselben für die Vernunft; und an das unmittelbare Bewußtsein der Vernunftwahrheit der positive Glaube an die unmittelbar geoffenbarte

1) Vgl. unsere Einleitung in die Dogmatik. 2. Aufl. S. 385 f.

sophie ihre Aufgabe nicht durch aprioristische Speculation lösen könne [1]), so erscheinen die letztern als Vorstufen und Mittel der philosophischen Speculation. Sie unterscheidet sich aber von allen Naturwissenschaften principiell dadurch, daß sie sich nicht mit der Erscheinungswelt, nicht mit der Natur der vielen, bedingten und veränderlichen Dinge, ihren Eigenschaften und Gesetzen, wie sie aus Erfahrung erkannt werden, sondern mit Dem beschäftigt, was den Dingen, ihren Erscheinungen und Gesetzen zu Grunde liegt, mit dem einen, unbedingten und unveränderlichen Sein, welches in keiner möglichen Erfahrung angetroffen wird und daher auch nicht empirisch, sondern nur speculativ erkannt werden kann. Die durch methodisches Nachdenken geleitete philosophische (wissenschaftliche) Speculation ist aber nicht die einzige Weise, sich des absoluten Grundes der Dinge bewußt zu werden, ja nicht einmal die principale. Dieses speculirende Denken ist, wie alles auf Reflexion beruhende, ein secundäres Produkt des Geistes; wie es denn auch thatsächlich feststeht, daß es eine Erkenntniß des Absoluten vor und unabhängig von der philosophirenden Vernunftthätigkeit gibt. Eine solche tritt in dem religiösen Glauben zu Tag, der älter ist als alle Philosophie, und behauptet sich neben dieser beständig für sich. Weil aber der Werth aller Erkenntniß auf ihrer Wahrheit beruht, so handelt es sich eben um die wahre Erkenntniß, und es entsteht die Frage, ob die reflexive (philosophische) Speculation, dieses secundäre vernünftige Denken

1) Kant hat angenommen, daß das apriorische Erkennen zum Begriff und Wesen der Philosophie gehöre, und wurde so zu dem Ergebniß geführt, daß das höchste Problem der Philosophie theoretisch (objectiv) unlösbar sei.

die eigentliche Quelle der wahren Erkenntniß, oder ob die Quelle der Wahrheit tiefer liege und die wahre Erkenntniß unabhängig von ihr ein Gemeingut der menschlichen Vernunft sei. Vom Standpunkte der Theologie, wenn wir diese oder die von ihr vorausgesetzte unmittelbare Offenbarung vorerst auch nur als möglich annehmen, ist die Frage ohne Weiteres zu Gunsten der letzten Alternative zu entscheiden. Denn von einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung und Mittheilung der Wahrheit, wovon die Theologie ausgeht, somit auch von Theologie im Unterschiede von der Philosophie, könnte, wenn das erstere angenommen werden sollte, in keiner Weise die Rede sein [1]). Wenn es eine wahre Erkenntniß nicht gibt, außer im Wege des reflectirenden und speculirenden Denkens, wenn es also nicht einmal eine unmittelbare Vernunftwahrheit gibt: wie sollte man eine unmittelbare göttliche Offenbarung der Wahrheit auch nur als möglich sich denken können? Hingegen wird die Möglichkeit einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung, und somit auch einer wahren Theologie, vom Standpunkt der andern Annahme aus begreiflich. Diese Annahme schließt die Annahme einer unmittelbaren Vernunftwahrheit als Offenbarung des Absoluten in der Vernunft in sich, und die Erkenntniß dieser Wahrheit, das Bewußtwerden derselben erscheint vor Allem als ein Werk unmittelbarer Vernunftthätigkeit. An solche Offenbarung des Absoluten in der Vernunft kann sich eine darüber hinausgehende Offenbarung desselben für die Vernunft; und an das unmittelbare Bewußtsein der Vernunftwahrheit der positive Glaube an die unmittelbar geoffenbarte

1) Vgl. unsere Einleitung in die Dogmatik. 2. Aufl. S. 385 f.

Wahrheit anschließen. Somit ist hier die Möglichkeit (Denkbarkeit) der Voraussetzungen, welche die Theologie wirklich macht, vorhanden, und wenn die gedachte Annahme philosophisch nachweisbar ist, so haben wir in solcher Nachweisung diejenige philosophische Erkenntnißtheorie, welche der Theologie den Weg bereitet und mit der sie vereinbar ist, eine Theorie, welche die Theologie von ihrem Standpunkte aus für die allein wahre erklären muß.

Dieß ist die formelle Seite der oben aufgeworfenen Frage. Richten wir unsern Blick jetzt auf die materielle Seite derselben.

Die Idee des Absoluten (des einen, unbedingten und unveränderlichen Seins), dessen Erkenntniß die Theologie mit der Philosophie gemein hat, ist in ihrer unbestimmten Allgemeinheit überall vorhanden. Die Vernunft denkt ein absolutes Sein, sowie sie nur überhaupt zu denken anfängt. Jede Religion enthält eine gewisse Bejahung und Ausführung der Idee des Absoluten. Sie ist es auch, der die Philosophie ihre Entstehung verdankt; ohne ihren Anstoß käme der menschliche Geist nicht über die Naturforschung hinaus zur philosophischen Speculation. Aber diese abstracte Idee, die allen Religionen und allen Philosophieen, den wahren wie den falschen gemeinsam ist, ist für sich ungenügend und muß näher bestimmt werden, wie sie dieß auch überall schon ist. Es entsteht also hier die der vorhin aufgeworfenen analoge Frage: wie ist das Absolute näher zu denken, welches ist das wahre, oder wie ist es in Wahrheit zu denken? Enthält die pantheistische [1]) oder die theistische

1) Das andere Extrem des Pantheismus, der Dualismus, braucht hier nicht besonders berücksichtigt zu werden.

Idee die Wahrheit? Vom Standpunkt der Theologie ist auch diese Frage ohne Weiteres zu Gunsten der letztern Alternative zu entscheiden. Denn offenbaren im Sinne der Theologie kann sich nur Gott, der persönlich gedachte absolute Geist. Läßt sich also die theistische Auffassung des Absoluten philosophisch als die wahre nachweisen, so ist eine solche Nachweisung diejenige philosophische Metaphysik, die sich mit der Theologie verträgt und welche diese von ihrem Standpunkte aus für die allein wahre Philosophie erklären muß.

Somit sind es zwei Fundamentalpostulate, welche wir vom Standpunkte des positiv christlichen und insbesondere katholischen Glaubens an die Philosophie stellen; und je nachdem, sowie in dem Maaße als dieselben von ihr erfüllt oder nicht erfüllt werden, anerkennen wir sie als wahr und verwerthen sie für die Erkenntniß unseres Glaubens (die Theologie), oder verwerfen sie als falsch, wenden uns von ihr ab und einer andern bessern zu [1]).

Damit ist aber keineswegs gesagt, daß das, was der Gläubige, indem er zur Erkenntniß seines Glaubens fortzuschreiten gedenkt, seitens der Philosophie erwartet und

---

1) So lange daher die Philosophie, die wahre Philosophie nicht realisirt ist, sondern Philosophieen bestehen, welche die Idee der Philosophie nur mehr und weniger verwirklichen, so verfährt die fides quaerens intellectum oder die Theologie nothwendig eklektisch. So verfuhren die Kirchenväter gegenüber den philosophischen Systemen der Griechen. Sie bevorzugten aber das Platonische System, in dessen Erkenntnißtheorie sie die im Ganzen richtige Voraussetzung für die theologische Speculation, und in dessen sonstigen Lehren sie am meisten Anklänge an die christliche Lehre fanden. Vgl. unsere Einleitung in die Dogmatik. 2. Aufl. S. 320 ff. Der ausschließliche Gebrauch der Aristotelischen Philosophie von Seiten der Scholastik ist eine Einseitigkeit und nicht nachahmungswerth.

von ihr fordert, nicht durch diese selbst und durch sie allein, unabhängig von dem positiven Glauben, geleistet werden könne und solle. Die vom Standpunkte des Glaubens und der Theologie der Philosophie gegenüber aufgestellten Postulate können unmöglich den Sinn und die Bedeutung haben, daß die Philosophie sich beständig am Dogma zu orientiren habe, daß sie nur unter dem Beistand und der Leitung der Theologie sich selbst zu entwickeln und zu vollenden vermöge. Das wäre das vollkommenste Hysteron proteron, nichts anderes. Denn der positive Glaube setzt ja die Vernunft voraus, und kann nur unter der Bedingung ein wahrer sein, daß er ein vernünftiger ist. Oder huldigen wir etwa dem altprotestantischen Hypersupernaturalismus, auf dessen Grund z. B. Chemnitz gesagt hat, daß es ganz gleichgültig sei, wie sich eine Glaubenslehre zur Vernunft verhalte, wofern sie nur ausdrückliche und klare Schriftlehre sei? Als ob etwas der Vernunft widersprechendes in der Schrift gelehrt sein könnte! Auch huldigen wir der Lehre des Pomponatius nicht, welcher behauptete, daß etwas philosophisch wahr sein könne, was theologisch falsch sei, und umgekehrt [2]. Nicht zwar eine vernunftwissenschaftliche oder philosophische Einsicht und Erkenntniß, wohl aber eine unmittelbare Vernunftüberzeugung

---

1) Wir setzen die Uebereinstimmung mit der Vernunft ausdrücklich als Bedingung (conditio sine qua non) und nicht als Grund (causa qua) der Wahrheit des Glaubens, welch letzterer in der unmittelbaren göttlichen Offenbarung liegt.

2) Wie sich die Kirche und die kirchliche Theologie darüber ausspricht, habe ich in der Einleitung in die Dogmatik nachgewiesen. Dazu: Encyc. PP. Pii IX. 9. Nov. 1846 und den ersten Satz der Indexcongregation gegen den Traditionalismus. S. Allg. Gotteslehre, S. 618 A.

setzt der positive Glaube voraus. Wenn es nun wahr ist, daß der positive Glaube die natürliche oder bloße Vernunft voraussetzt — und es wird dieß von allen katholischen Theologen, insbesondere auch von den Scholastikern ganz ausdrücklich als wahr anerkannt —; so wird man, unter Voraussetzung der Thatsache einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung, wohl sagen, daß die Vernunft sich auf eine höhere Stufe des Bewußtseins der Wahrheit erhebe, indem sie die göttliche Offenbarung gläubig annimmt, aber man wird nicht bestreiten, daß sie selbst, als natürliche oder bloße Vernunft, sich auf diese Stufe (wenn auch nicht aus eigener Kraft allein) erhebe, daß ihr natürliches Bewußtsein der Wahrheit der Schrittstein dazu sei. Das ist insbesondere die katholische Lehre dem altprotestantischen und dem traditionalistischen überspannten Supernaturalismus gegenüber. Diese Ordnung des Natürlichen und Uebernatürlichen darf man nicht umkehren. Wenn es also eine natürliche Vernunft gibt und sie kein bloßer Name, kein titulus sine re ist, wie Calvin von der Willensfreiheit des natürlichen Menschen gesagt hat, wenn sie von sich aus ein Bewußtsein der höhern Wahrheit haben kann (Röm. 1, 19. 20); so kann sie auch von sich aus zur philosophischen Einsicht und Erkenntniß der Wahrheit gelangen durch vernünftige Weltbetrachtung und speculatives Denken. Und rein vernunftwissenschaftliche Einsicht und Erkenntniß ist die Bedingung der Theologie, der positiv wissenschaftlichen oder dogmatischen Einsicht und Erkenntniß, der Glaubenswissenschaft. Man kommt nicht über den Glauben hinaus zur Erkenntniß desselben, die fides quaerens intellectum (nach Anselm's Ausdruck) ist ein gänzlich fruchtloses Streben, wenn die Vernunft für sich nicht im Stande ist, eine

speculative Erkenntniß der Wahrheit zu realisiren; und es ist eine Verkehrung der durch die Vernunft wie durch das katholische Dogma fixirten Ordnung, wenn man die Philosophie auf Theologie pfropfen will. Nur indem man gar nicht darauf achtet, wie der positive Glaube entsteht und daß er ein rationabile obsequium ist, nur wenn man ihn von allen seinen Voraussetzungen, von seinen subjectiven und endlichen Bedingungen losschält und als die rein objective und absolute Wahrheit hinstellt (was er in seinem göttlichen Ursprunge an sich, aber noch nicht für uns ist —), nur von diesem rein abstracten Standpunkte aus konnte man zu jenen Aufstellungen kommen.

So erklärt sich die Entstehung dieser Ansicht. Daraus ersieht man aber auch ihre Unstatthaftigkeit. Wenn man das wirkliche Verhältniß von Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie bestimmen will, so muß man sich über den abstracten Begriff des Glaubens zu dem concreten erheben, in welchem alle Momente zur Einheit zusammengesetzt sind. In der That halten sich die Verfechter jener Lehre auch nicht durchweg auf dem gedachten abstracten Standpunct, sondern sehen sich bei jedem Schritte, den sie vorwärts thun, genöthigt, von ihm herabzusteigen. Weil sie ihn aber als solchen nicht erkennen und würdigen, so verwickeln sie sich hiebei nothwendig in unlösbare Widersprüche. Wir werden das in der nachfolgenden Analyse und Beurtheilung der Lehre des Hrn. Prof. Clemens zur Genüge darthun. Ein Widerspruch ganz im Großen thut sich vor unsern Augen auf, wenn wir die bezeichnete neuscholastische Doctrin zusammenhalten mit der Lehre, die die Vertheidiger derselben in Betreff der apologetischen Theologie aufstellen. Dieß soll im Vorbeigehen gezeigt werden. —

Vorausgesetzt, daß der christliche Glaube objectiv wahr, so ist an Christum glauben allgemein vernünftig, und der Act des Glaubens ist ein Act der natürlichen Vernunft des Gläubigen, wenn auch nicht ausschließlich ihr Act. Nun liegt es allerdings im Begriff und Wesen des Glaubens, daß er nicht ein bedingungsweises und zweifelhaftes Fürwahrhalten, nicht hypothetisch, sondern assertorisch, daß jene Voraussetzung für ihn eine positive und unzweifelhafte Vorausannahme ist [1]). Eine grundlose, willkürliche und leichtfertige Annahme will er indeß doch nicht sein, und ist er auch nicht, so gewiß der Gläubige sich nicht blos der Thatsache einer göttlichen Offenbarung und der Leitung und Bewegung seines Geistes und Willens durch Gottes Gnade, sondern zugleich seiner eigenen natürlichen Vernunft- und freien Willensthätigkeit bewußt ist. Aber als Gläubiger ist er sich der Wahrheit seines Glaubens doch lediglich unmittelbar und subjectiv bewußt und gewiß. Soll und will er nun von der Wahrheit seines Glaubens sich selbst und andern Rechenschaft geben und dieselbe objectiv erkennen (wissen), so muß er die Thatsache der göttlichen Offenbarung, und was damit zusammenhängt, nachweisen — so weit dieß nämlich der Natur der Sache nach möglich ist [2]) — und die allgemeine oder objective Vernünftigkeit ihres Inhaltes beweisen [3]), d. h.

1) Treffend bezeichnet Clemens von Alexandrien den Glauben als πρόληψις ἑκούσιος, als freiwillige Vorausannahme der Wahrheit. S. Einl. in d. Dogm. S. 356 ff.

2) Thatsachen werden nicht erkannt wie Vernunftwahrheiten — Ideen —, und übernatürliche Thatsachen können nicht in derselben Weise und mit derselben Evidenz nachgewiesen werden, wie natürliche Thatsachen.

3) Daß dieß wiederum nicht in derselben Weise und mit der

also die Voraussetzungen, die er ohne Weiteres macht, rechtfertigen, begründen. So entsteht die Wissenschaft der Apologetik, die, wie aus den eben gemachten Bemerkungen erhellet, keine philosophische, sondern eine theologische Disciplin ist, weil sich die Bestimmung ihrer Aufgabe auf den positiven Begriff übernatürlicher göttlicher Offenbarung stützt. Wollte der Gläubige nun bei der Nachweisung der Vernünftigkeit des christlichen Glaubens — um jetzt nur dieses Moment der apologetischen Aufgabe ins Auge zu fassen — die Wahrheit desselben voraussetzen, oder was dasselbe ist, die vernunftwissenschaftlichen (philosophischen) Raisonnements von seiner gläubigen Vernunft aus aufstellen und vollziehen; so würde er sich in einem offenbaren Zirkel bewegen und den Fehler der petitio principii begehen, folglich nichts beweisen und die Wahrheit seines Glaubens nicht wirklich, sondern nur scheinbar zur Erkenntniß bringen. Darin stimmen unsere Gegner an diesem Orte, in der Frage der Apologetik, so sehr mit uns überein, daß sie uns noch überbieten, indem sie die rein philosophische und stricte Beweisbarkeit der Wahrheit des Christenthums behaupten, eine Behauptung, die aber mit dem theologischen Begriffe der Offenbarung als einer unmittelbar göttlichen, übernatürlichen Thatsache und Wahrheit ebenso wenig, als mit dem Wesen und der Würde des positiven Glaubens vereinbar ist. Wenn nun dieselben Männer die Unabhängigkeit der Philosophie von

---

gleichen Evidenz möglich ist, wie reine Vernunftwahrheiten, die rein vernünftigen Ideen speculativ erkannt werden, bleibt so lange eine unantastbare Wahrheit, als man sich nicht zum Rationalismus bekennt und die positiven Glaubenslehren in reine Vernunftwahrheiten auflöst.

der Theologie (dem Glauben) bestreiten und die Vernunftwissenschaft unter den Gehorsam des Glaubens beugen wollen, so nehmen sie zwei Positionen ein, die man gleichzeitig nicht einnehmen und vertheidigen kann, ohne sich in den offenbarsten und vollständigsten Widerspruch mit sich selbst zu verwickeln.

Hier haben wir es nur mit der letzten, von ihnen eingenommenen Position zu thun, und wir nehmen deßhalb den durch den vorstehenden Excurs unterbrochenen Faden unserer Untersuchung sofort wieder auf. Um das Verhältniß der Philosophie zur Theologie zu bestimmen, darf man, wie schon bemerkt, nicht von dem abstracten Begriff der göttlichen Offenbarung, des Dogmas und Glaubens ausgehen, darf man schlechterdings nicht außer Acht, Anschlag und Berechnung lassen, wie der menschliche Geist zum Glauben und zur Erkenntniß des Glaubens (Theologie) kommt. Die übernatürliche Offenbarung setzt die natürliche, der Glaube die Vernunft voraus [1]): darin stimmen alle katholischen Theologen überein und Thomas namentlich wiederholt diesen Satz fast auf jeder Seite seiner theologischen Werke. Die Frage ist nur, in welcher Weise und in welchem Maaße diese Voraussetzung bestehe. Hierüber das Richtige zu erkennen, ist nicht schwer. Die unmittelbar göttliche Wahrheit ist in dem Wort der Propheten und Apostel [2]) gegeben und gelangt an uns durch

1) S. den Ausspruch Augustins in der Einleitung in die Dogmatik, S. 232.

2) Wie diesen die göttliche Wahrheit gegeben ist, ist eine besondere Frage, die hier nicht erörtert zu werden braucht. Wir bemerken nur, daß von Inspiration nur auf ihrer, nicht auf unserer Seite die Rede ist.

das Wort der lehrenden Kirche, durch ihre mit den heil. Schriften übereinstimmende ununterbrochene Lehrüberlieferung. Nun ist das Wort an sich todt; was es uns sagen will und wirklich sagt, dessen können wir uns nur bewußt werden unter der Bedingung[1]) des lebendigen innern Wahrheitssinnes, des natürlich vernünftigen Bewußtseins der Wahrheit. Daher kommt es, daß die göttliche Offenbarung sich einer so durchaus sinnlichen Sprache bediente, so lange die Menschheit noch gleichsam in den Windeln lag.; daher kommt es, daß, wiewohl allen dasselbe göttliche Wort verkündet wird, Einige einen sehr mangelhaften, getrübten und schwankenden Glauben haben im Vergleich mit Andern. Der Glaube ist in seiner Idealität erst möglich, wenn — die Gnade immer vorausgesetzt — das rein vernünftige Bewußtsein der Wahrheit im höchsten Grade der Reinheit, Klarheit und Festigkeit vorhanden ist. Ganz in der gleichen Weise setzt die Erkenntniß des Glaubens die vernünftige Erkenntniß voraus; ohne Philosophie gibt es keine Theologie, und das Maaß der Ausbildung der Philosophie bedingt das Maaß der Ausbildung der Theologie.

Das sind unbestreitbare und man darf sagen im Grunde auch unbestrittene Wahrheiten. Aber auch sie sind noch abstract und man muß einen Schritt weiter gehen. Dieß wird der letzte, die Betrachtung abschließende sein. Wenn ich auf Grund meiner in was immer für einem Maaße ausgebildeten Vernünftigkeit den christlichen Glauben annehme, so habe ich — die Wahrheit des letztern stets vorausgesetzt — einen Fortschritt in dem Bewußtsein der Wahrheit gemacht und stehe auf einer höhern Stufe

1) Vgl. oben S. 552.

der — wenn auch noch blos unmittelbaren — Erkenntniß der Wahrheit. So gewiß nun dieß kein Naturproceß, etwa eine mechanische Bewegung, sondern ein geistiger Vorgang ist, und so gewiß es das Wesen des Geistes ist, daß er Subject-Object ist, indem er sich selbst beständig Gegenstand seines Fühlens, Denkens und Wollens ist; so gewiß wird auch ein beständiger Rückgang auf jenen Vorgang stattfinden. Der Fortschritt zu einer höhern Stufe der Erkenntniß der Wahrheit wird ein Licht werfen auf die Vorstufe derselben, und den Geist allenfallsige Mängel und Lücken in derselben erblicken lassen, welche auszubessern und zu beseitigen sind. Weil er aber zu der höhern Stufe nicht unmittelbar erhoben, sondern von der niedern aus und durch sie (als Bedingung) dazu fortgeschritten ist, so muß diese Vervollkommnung seiner natürlichen Erkenntniß unter den Bedingungen und durch die Mittel geschehen, unter denen sie überhaupt vorhanden ist und durch die sich entwickelt, also auf rein vernünftige, beziehungsweise rein philosophische Weise [1]).

Reden wir von der Philosophie insbesondere. Weil der

---

1) Vgl. meine Streitschrift: Philosophie und Theologie. S. 10 f. S. 27 ff. Aus dem Obigen wird man auch ersehen, daß wir die Unterscheidung von Philosophie und Theologie nicht bis zur Trennung steigern, und wenn wir die Selbstständigkeit der erstern und ihre Unabhängigkeit von der letztern behaupten, weit entfernt sind den Einfluß des Glaubens auf die Vernunft, des Christenthums auf die Vernunftwissenschaft zu verkennen. Eine Trennung der Philosophie von der Theologie ist die Lehre des Pomponatius, die heut zu Tage keinen Anhänger mehr findet, wohl aber in annähernder Weise in dem Versuche Schleiermachers, den religiösen Glauben aus der Sphäre des objectiven Bewußtseins hinauszuschaffen, wieder aufgetaucht ist.

Mensch nur als vernünftiger Mensch, aber nicht als Christ geboren ist, sondern Christ wird durch den Glauben und die Taufe, so ist vernünftig sein das Allgemeine, gläubig sein das Besondere, und es wird neben den Gläubigen immer solche geben, die es nicht sind, die auf dem Standpunkte der rein natürlichen Erkenntniß und Wissenschaft stehen bleiben. Diese sind nicht zu übersehen, sondern zu berücksichtigen, weil jenes Verhältniß des Allgemeinen und Besondern als das in der Natur der Sache liegende stets im Auge zu behalten ist. Wenn daher Thomas, indem er die Aufgabe der christlichen Wissenschaft bestimmt, dieselbe ausdrücklich dahin erklärt [1]): veritatem, quam fides catholica profitetur, manifestare, errores eliminando contrarios, und unter den letztern nicht etwa nur die häretischen Lehren und den Muhammedanismus, sondern auch den Paganismus versteht, der keine Offenbarung und keine hl. Schriften anerkennt, sondern sich bloß auf die natürliche Vernunft stützt; so begreift sich die Nothwendigkeit der Widerlegung insbesondere des letztern nicht etwa nur aus einem praktischen Interesse, sondern auch aus dem rein theoretischen der theologischen Wissenschaft selbst, welche sich als das Besondere gegenüber einem Allgemeinen darstellt. Und so sagt Thomas, es sei, weil die Ungläubigen die hl. Schriften (die göttliche Offenbarung in denselben) als Quelle der Wahrheit nicht anerkennen, schlechterdings nothwendig, ad naturalem rationem recurrere, cui *omnes* assentire coguntur. Wenn ich nun, der ich mich zu dem christlichen Glauben bekenne, dadurch auf der höchsten Höhe der Erkenntniß der Wahrheit stehe, andere aber in der Tiefe

1) Contr. Gent. I, 2.

der bloßen Vernunfterkenntniß zurückgeblieben sind, so folgt daraus nicht, daß ich, um mich mit diesen in Betreff der Wahrheit zu verständigen, von meiner Höhe herabsteige und mich damit des ganzen Gewinnes, den ich dem Glauben verdanke, entschlage, vielmehr werde ich alles das, was ich von meiner gläubigen Vernunft aus als das natürlich Vernünftige erkenne, und mit der Reinheit und Sicherheit, wie ich es von dieser Höhe aus erkenne, zur Darstellung und Geltung bringen, aber doch nur solches, was, und nur in solcher Weise, wie es der in der Tiefe stehende auch sehen und erkennen kann. Dieß ist mir möglich, sofern ich durch meinen Glauben zwar wohl über die bloße Vernunft erhoben, aber nicht von ihr, die sich als — nicht etwa nur einmalige, sondern durchgängige, bleibende — Bedingung und Vorstufe des Glaubens verhält, abgeschnitten oder losgerissen bin.

Man beklagt vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus die Verirrungen der weltlichen Wissenschaften, der Naturwissenschaften zumal und der Philosophie, und will sie christianisiren. Gut und recht! Betrachtet im Lichte eures Glaubens, eurer gläubigen Weltanschauung die Natur — denn auch die Andern thun Aehnliches, indem sie von gewissen subjectiven Ansichten aus, die ihnen durch Erziehung und Bildung ankleben, ans Werk der Erforschung der Natur gehen — und suchet so die Natur, ihre Erscheinungen und Gesetze zu erkennen. Indem ihr nun aber eure Erkenntniß zum Gemeingut zu machen und als objectiv wahr und allgemein gültig der Welt vor Augen zu legen habt, wie es die Wissenschaft verlangt; so hütet euch, Gründe geltend zu machen und Beweise in Anwendung zu bringen, die nicht unabhängig von euren positiven Voraussetzungen sind, und folglich für die, welche

diese nicht mit euch theilen, nichts begründen und nichts beweisen. Wer die Naturwissenschaften christianisiren will, darf sie als solche Wissenschaft nicht negiren und Glaubenswissenschaft treiben. In Ansehung der Philosophie verhält es sich genau ebenso. Ihr mögt von der religiösen Idee des Absoluten, die der christliche Glaube als die wahre erkennt, ausgehen; aber sie darf euch nur als hypothetische Voraussetzung gelten, wenn iht die Wahrheit (was das Absolute in Wahrheit ist) rein objectiv nachweisen und alle, auch diejenigen, welche den religiösen Glauben nicht mit euch theilen, davón überzeugen, d. h. Philosophie treiben wollt. Oder wollt ihr vielleicht eine aparte Philosophie, eine Philosophie für Christen, für Katholiken, die das, was der gemeine Philosoph durch bloße Vernunft zu finden und als wahr zu erkennen sucht, zum Voraus annehmen und auf die Auctorität der göttlichen Offenbarung glauben? Dann verzichtet ihr auf die Philosophie als allgemeine Vernunftwissenschaft, als Weltweisheit, und wollet euer Licht nicht auf jenen Scheffel stellen, wo es von schlechthin allen gesehen werden und auf alle wirken kann, auch diejenigen, die keinen oder einen andern positiven Glauben haben. Die Philosophie der Christen ist die christliche Theologie. In diesem Sinne sprechen die Väter von einer himmlischen Philosophie, z. B. Vincentius Lir. Auch nennen sie die Christen die wahren Philosophen, weil sie die Wahrheit auf einmal und ganz im Glauben erfassen [1]). Aber sie sind weit entfernt, die im engern und eigentlichen Sinne sogenannte Philosophie damit auszuschließen und ihren Werth für den

---

1) S. unsere Einleitung in die Dogmatik, S. 353.

Christen zu verkennen, den sie vielmehr sehr hoch anschlagen. Man kann zwar von einer christlichen Philosophie reden. Sie ist diejenige Philosophie, welche von der christlichen Theologie vorausgesetzt und durch welche diese zu Stande gebracht wird. Aber damit ist nicht gesagt, daß das eine andere sei als die wahre Philosophie überhaupt, als diejenige allgemeine Vernunftwissenschaft, welche durch bloße Vernunft, durch vernünftiges Denken und vernünftige Weltbetrachtung als die wahre Philosophie sich geltend macht. Vom Standpunkt der Theologie oder vielmehr des Glaubens aus wird die Möglichkeit dieser Philosophie statuirt, nichts Weiteres. Die Verwirklichung und Ausführung derselben ist Sache des rein objectiven, gemeinvernünftigen Denkens. Es liegt im Begriff und Wesen der philosophischen Wahrheitsforschung, daß sie nichts voraussetzt und als wahr annimmt, was nicht durch die bloße, allen gemeinsame Vernunft als wahr erkannt werden kann. So sucht sie zu erkennen, was das Absolute, das die Vernunft denkt, so wie sie nur überhaupt denkt, in Wahrheit sei, ob die pantheistische allgemeine Substanz oder der persönliche Gott. Vom Standpunkte des Glaubens gilt uns die theistische Philosophie für die wahre und die allein wahre. Aber Philosophie ist nicht sie allein; dieß ist auch jedes andere, z. B. das pantheistische allgemeine Erkenntnißsystem, wofern dabei nur das philosophische Erkenntnißprincip und die philosophische Methode in Anwendung gebracht ist. Eben deßhalb kann, wenn wir vom positiven Glauben aus oder vom Standpunkt unserer unmittelbaren Vernunftüberzeugung den Pantheismus ohne Weiteres verwerfen, jene anderswoher genommene und diese unmittelbare Ueberzeugung nicht genügen; wir müssen seiner Verwerflichkeit

durch bloße Vernunft und wissenschaftlich gewiß werden, zumal wir auch von unserm Glauben aus wissen, daß wir es können. Mit der pantheistischen Philosophie „brechen", ist gut und recht, wenn es keinen Bruch mit der Philosophie bedeutet. Daß wir uns wie immer im Besitze der Wahrheit und ihrer Erkenntniß befinden, genügt hier nicht, wo es sich um philosophische Erkenntniß der Wahrheit handelt. Die wahre Philosophie, als die wir vom Glauben aus nur die theistische erkennen, muß auch wahrhaft Philosophie, Philosophie auch im formellen Sinne des Wortes, d. h. eine Erkenntniß der Wahrheit sein, welche das unmittelbare Bewußtsein der Wahrheit vermittelt und durch bloße Vernunft gewonnen und bewährt ist.

So liegt es im Begriff und Wesen der Philosophie. Es ist das aber auch ein Postulat des Glaubens und des theologischen Standpunkts, und ganz besonders und ganz bestimmt des katholischen Glaubens und katholisch-theologischen Standpunkts. Gerade diese Instanz jedoch will man uns nicht gelten lassen. Sie werden wir daher, unseres theologischen Amtes und Berufs eingedenk, im Folgenden nach Kräften aufrecht erhalten und vertheidigen.

Wir behaupten: wiewohl wir in dem positiven christlichen Glauben eine höhere Erkenntniß der Wahrheit besitzen, als uns durch bloße Vernunft jemals zu erreichen möglich ist, und auf dem Grund der höchsten Erkenntniß der Wahrheit stehen, der der menschliche Geist überhaupt fähig ist; so ist doch die Cultur der bloßen Vernunft durch die außerhalb und vor der (übernatürlichen) Offenbarung gegebenen rein natürlichen Mittel dadurch nicht überflüssig gemacht, vielmehr gefordert. Eben deßhalb muß auch die bloße oder reine Vernunftwissenschaft, die für den mensch-

lichen Geist, sobald er auf der Stufe der denkenden Weltbetrachtung angelangt ist, als ein von selbst sich einstellendes Bedürfniß erscheint, gepflegt, ihre Entwicklung und Vollendung auf dem Boden ihres Ursprungs, welcher die nachdenkende Vernunft unabhängig von allem positiven Glauben ist, mit allen Kräften angestrebt werden. So fordert es der katholisch-theologische Standpunkt. Es kommt nämlich hier in Betracht das Verhältniß der Vernunft zum christlichen Glauben, wie es der Apostel (Röm. 1, 18 ff.) so bestimmt als klar ausspricht; das Verhältniß des Natürlichen zum Uebernatürlichen überhaupt, wie es durch die Kirche im Gegensatze einerseits zu dem Pelagianismus, andrerseits zu dem des ins Extrem getriebenen (überspannten) Augustinismus der Reformatoren, des Bajus und Jansenius bestimmt ist. Auf die Seite des übertriebenen Supernaturalismus fällt auch die moderne Lehre der Traditionalisten, die gleichfalls kirchlich censurirt ist. Vom Standpunkte des diese Gegensätze ausschließenden kirchlichen Dogmas aus muß man behaupten: wie die übernatürliche Offenbarung und der positive Glaube nicht die wesentliche und nothwendige Ergänzung der natürlichen Offenbarung und der Vernunft sind, vielmehr die übernatürliche Offenbarung die natürliche und der positive Glaube die Vernunft und ihren natürlichen Gebrauch als für sich bestehend voraussetzen, um sich selbst setzen zu können; ebenso kann auch die Glaubenswissenschaft (Theologie) nicht als die wesentliche und nothwendige Ergänzung der Vernunftwissenschaft (Philosophie) betrachtet werden, sondern jene setzt diese als für sich bestehend voraus, um sich selbst setzen zu können. Aufs unzweifelhafteste und klarste überzeugt man sich von diesen Wahrheiten, wenn man die

Consequenzen des traditionalistischen und altprotestantischen Supernaturalismus zieht. Ist die menschliche Vernunft, noch ganz abgesehen von dem Sündenfall, ihrem ursprünglichen Wesen nach nicht im Stande, die Wahrheiten, welche die Scholastik sehr bezeichnend praeambula des (positiven) Glaubens nennt, daß Gott ist, daß er Einer ist u. s. w., aus und durch sich selbst zu erkennen, müssen ihr schon diese bloßen Vernunftwahrheiten unmittelbar kundgegeben und von außen herein durch das Wort eines Andern zu- und eingesprochen werden [1]); so folgt aus dieser Lehre des Traditionalismus [2]), daß die übernatürliche Offenbarung die wesentliche und nothwendige Ergänzung der natürlichen, die unerläßliche Vervollkommnung des an sich schlechthin unvollkommenen, für sich nicht bestehenden Werkes der Schöpfung von Vernunftwesen ist, und von einer selbständigen Vernunfterkenntniß des Absoluten und einer darauf sich erbauenden Vernunftwissenschaft kann hier nicht die Rede sein. Um nur überhaupt zu einer Erkenntniß des Uebersinnlichen zu gelangen, bedarf der Mensch der Ueberlieferung durch das Wort, und des positiven Glaubens an dasselbe, und die Theologie ist die Mutter aller Philosophie. Von dem Traditionalismus

1) Dieser Andere kann am Anfang nur Gott selbst, der in übernatürlicher Weise dem Menschen sich offenbarende Gott gewesen sein; und diese seine Offenbarung wird sofort vom Vater auf den Sohn überliefert. So lehrt der Traditionalismus.

2) Etwas ganz anderes ist es, was die Löwener Professoren behaupten: die menschliche Vernunft komme zu sich selber und zur Erkenntniß Gottes nur unter gewissen äußern Bedingungen, insbesondere der des Verkehrs mit Vernunftwesen und der vernünftigen Erziehung. Diese Lehre ist nicht traditionalistisch und kann vom Standpunkt des katholischen Dogmas aus nicht angefochten werden. Dafür liegt jetzt auch ein Ausspruch der Indexcongregation vor.

unterscheidet sich der altprotestantische Supernaturalismus dadurch wesentlich, daß er das Unvermögen der Vernunft, von sich aus durch die Betrachtung der Welt Gott zu erkennen, nicht als ein ursprüngliches und ihrem Wesen anklebendes, sondern als secundär und accidentiell betrachtet. Nach ihm ist die Vernunft durch den Sündenfall völlig erblindet und unvernünftig geworden, so daß sie als diese gefallene Vernunft die Wahrheit nicht mehr erkennen kann und mit einer innern Nothwendigkeit den Irrthum (Polytheismus, Naturvergötterung) an die Stelle der Wahrheit setzt. Nach jener Lehre kann die Vernunft schon von vornherein das Uebersinnliche überhaupt für sich allein nicht erkennen, nach dieser kann die gefallene Vernunft es nicht wahrhaft, so wie es in Wahrheit ist, erkennen. Nach dieser Lehre kann also von einer wahren Erkenntniß des Absoluten durch die Vernunft für sich und unabhängig von der göttlichen Offenbarung durch das Wort und dem Glauben daran, folglich auch von einer wahren Philosophie unabhängig von der Theologie ebensowenig als nach jener die Rede sein. Wenn nun das katholische Dogma die beiden genannten Lehren als unwahr verwirft, wenn es das Wort des Apostels: das Erkennbare von Gott ist dem Menschen durch die (natürliche) Offenbarung Gottes in und außer ihm offenbar, Gottes unsichtbares Wesen wird seit der Weltschöpfung aus seinen sichtbaren Werken geistig geschaut, durch Vernunft erkannt — aufrecht erhält; so behauptet es die Erkennbarkeit Gottes aus bloßer Vernunft und tritt für die Unabhängigkeit dieser Erkenntniß von dem positiven Glauben in die Schranken.

Die Erkennbarkeit, nicht die thatsächliche wahre Erkenntniß Gottes vindicirt der Apostel der natürlichen

Vernunft (Röm. 1, 21 ff.). Aber das katholische Dogma versteht dieß nicht in dem Sinne der altprotestantischen Lehre, daß der Mensch durch die Sünde in geistig sittlicher Beziehung gänzlich erstorben und einer todten Statue zu vergleichen sei, die zwar Augen habe, aber nicht sehen, und Hände, aber sie nicht bewegen könne, und daß es gänzlich fruchtlos und vergebens, ja schädlich und verdammlich sei, wenn der Mensch mit seinen natürlichen Kräften nach der Erkenntniß Gottes und dem Vollzug seines Willens zu streben sich anschicke [1]). Nach dem katholischen Dogma entbehrt der natürliche Mensch des vollen Lichtes der Wahrheit, dessen er fähig ist, dessen er durch die übernatürliche Offenbarung am Anfang theilhaftig war, und durch die erneute und in Christo abgeschlossene Offenbarung wiederum theilhaftig werden soll [2]). Des Lichtes der Erkenntniß jener Wahrheiten, die man die praeambula fidei nennt, entbehrt er nicht; dieß Licht leuchtet ihm in seiner natürlichen Vernunft und erhellet ihm den Weg der Betrachtung der Welt aus dem Gesichtspunkte ihrer absoluten Ursache. Er kann Gott erkennen. Und wenn man annimmt, daß die Erkenntniß Gottes lediglich durch objective Weltbetrachtung, durch sinnliche Erfahrung und verständiges (logisches, in den Kategorien sich bewegendes) Denken zu Stande komme, wie die aristotelische Scholastik lehrt, wenn man folglich läugnet oder sich doch nicht zu

1) Vgl. Trid. sess. VI. can. 7.

2) In praktischer Beziehung, welche die höchste und entscheidende ist, und der das Dogma deßhalb allein unmittelbaren Ausdruck gibt, verhält es sich ebenso. Die sittliche Freiheit als natürliches Vermögen des vernünftigen und unsterblichen Geistes ist durch die Sünde nicht verloren gegangen; verloren haben wir, wie Augustin treffend sagt, die libertas habendi plenam cum immortalitate justitiam.

der Einsicht zu erheben weiß, daß diese Erkenntniß ihre eigentliche Wurzel in der Vernunft hat, in jenem Vermögen des Geistes, das mit dem Willen und der ganzen Persönlichkeit des Menschen unzertrennlich verbunden ist; so besteht die Wirkung der Sünde eben nur in dem Verlust jenes übernatürlichen, vollen Lichtes der Wahrheit, das natürliche Licht aber bleibt unberührt und ungetrübt, weil es in eine Region des Geistes, die unabhängig von dem sittlichen Willen und der sittlichen Persönlichkeit besteht, gesetzt wird. In der That behauptet auch jene Scholastik von der bezeichneten Annahme aus nicht nur die natürliche Erkennbarkeit der praeambula fidei ganz unabhängig vom Offenbarungsglauben, sondern insbesondere noch die stricte Demonstrabilität des Daseins Gottes, mithin die Möglichkeit eines vollkommen evidenten und schlechthin überzeugenden Wissens von Gott durch die natürliche Kraft des Geistes. Kann die menschliche Vernunft durch ihre bloß natürliche Kraft solches leisten, so muß man in der Thatsächlichkeit dieser Leistung den höchsten Triumph und die wahre Vollendung der Vernunftwissenschaft erkennen. Und doch will man gleichzeitig behaupten, daß die Philosophie ihre Entwicklung und Vollendung nur unter dem Beistand und der Leitung der Theologie finden könne! Kann man sich in einen schärfern Widerspruch mit sich selbst verwickeln? Und wenn man die Vernunft schon auf dem Gebiete der praeambula fidei an den Offenbarungsglauben bindet, und behauptet, daß die Entwicklung und Vollendung ihrer Erkenntniß von diesem abhänge, heißt das nicht von dem Standpunkte des katholischen Dogmas auf den des altprotestantischen herabsteigen und zu jenem Widerspruch mit sich selbst noch diesen Widerspruch gegen das eigene Dogma fügen? Uns,

die wir die natürliche Gotteserkenntniß als Vernunfterkenntniß in dem obigen Sinne behaupten und über die aristotelisch-scholastische Erkenntnißtheorie hinausgehen, läge es näher, die Philosophie, ihre Entwicklung und Vollendung vom Glauben abhängig zu machen. Denn wenn allerdings die auf sinnliche Erfahrung und bloß verständiges Denken sich stützende Erkenntniß durch die Sünde nicht berührt und nicht alterirt ist, so kann man das von der Vernunft nicht sagen, sofern sie mit dem Willen und der ganzen Persönlichkeit des Menschen unmittelbar zusammenhängt. Für sie ist nicht nur jenes volle Licht der Wahrheit, das die übernatürliche Offenbarung Gottes ihr zubringt, in Folge der Sünde erloschen, sondern es ist auch ihr natürliches Licht getrübt. Aber nicht nur, daß die Trübung des natürlichen Lichtes der Vernunft keine solche ist, wie sie die Reformatoren lehrten, wornach dem Geiste nur die Augen geblieben, das Sehen aber allen in gleicher Weise absolut genommen wäre, so berührt sie auch die Philosophie insoferne gar nicht, als diese das durch Erfahrung und verständiges Denken vermittelte Erkennen des Absoluten ist. Daher erklärt es sich auch, wie die Philosophie unter den Heiden, die Gott „ihre eigenen Wege gehen ließ," auf eine sehr hohe Stufe der Entwicklung sich erheben konnte, und wie nach einer mehr als tausendjährigen Wirksamkeit des Christenthums christliche Theologen zum Behuf der wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre nicht etwa zu einer aus den christlichen Bildungselementen hervorgegangenen Philosophie, sondern zu der des Heiden Aristoteles ihre Zuflucht genommen haben und nehmen konnten.

Gerade vom Standpunkte des katholischen Dogmas

aus also dürfen wir nicht nur, sondern müssen auch behaupten: die Philosophie beginnt, entwickelt und vollendet sich auf dem Grund der rein natürlichen Erkenntniß des Geistes, unabhängig von übernatürlicher göttlicher Offenbarung und positivem Glauben. Sie kann dieß wenigstens, und dieses Können ist kein bloß abstraktes, von dem aus es niemals zur wirklichen That und zu einem fortschreitenden Erfolge kommen könnte. Solches zu läugnen, wäre man nur vom Standpunkt der altprotestantischen Lehre in Betreff des Verderbnisses der menschlichen Natur und der darnach sich bestimmenden Art der Wiederherstellung (Erlösung) berechtigt. Aber auch die vollkommenste Philosophie, d. h. die Erkenntniß des Absoluten in der höchsten Vollkommenheit gedacht, wie sie durch die bloße Kraft der denkenden Vernunft und vernünftigen Weltbetrachtung unabhängig vom Glauben jemals erreichbar ist, ist noch nicht die vollkommene Erkenntniß des Absoluten, wie sie dem menschlichen Geist überhaupt zu erreichen möglich; sondern diese vollkommene Erkenntniß entsteht erst auf dem Grunde unmittelbarer göttlicher Offenbarung, und ist als vollkommene wissenschaftliche Erkenntniß Das, was wir die philosophische oder speculative Theologie nennen. Sie ist aber nur unter Voraussetzung der vollkommensten menschlichen Vernunftausbildung und Vernunftwissenschaft möglich, und insofern hat die Theologie dasselbe Interesse an der von ihr unabhängigen Ausbildung der Philosophie, welches der Glaube an der wirklichen Vernünftigkeit des natürlichen Menschen, an seinem natürlichen Vernunft- und Freiheitsgebrauch hat.

Abgesehen von gewissen Zwecken, die den Anstoß zu der neuscholastischen Theorie gegeben zu haben scheinen,

ist es in der That schwer begreiflich, wie man bei gründlicher Erforschung des Verhältnisses von Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie am Leitfaden des katholischen Dogmas zu ihrer Aufstellung kommen konnte. Man anerkennt doch als Quellen der höheren Wahrheit einerseits die natürliche, andrerseits die übernatürliche Offenbarung; so wie ferner die zwei Principien ihrer Erkenntniß: natürliche Vernunft und gläubige Vernunft. Man anerkennt ebendeßhalb auch zwei von einander verschiedene Wissenschaften des Absoluten: 1. die Philosophie, deren Wahrheitsquelle die natürliche Offenbarung Gottes, und deren Erkenntnißprincip die natürliche Vernunft des Menschen ist; 2. die Theologie, deren Wahrheitsquelle die übernatürliche Offenbarung Gottes und deren Erkenntnißprincip die gläubige Vernunft des Menschen ist. Man ist auch überzeugt, so gewiß man von der Wahrheit des Christenthums überzeugt ist, daß die christgläubige Vernunft vernünftig gläubige Vernunft ist. Nun muß man sich doch fragen, wie und wodurch sie das ist, und auf diese Frage hat das Dogma in Betreff des Verhältnisses des Natürlichen zum Uebernatürlichen die Antwort zu geben. Das katholische Dogma spricht aber unzweifelhaft und sehr bestimmt dieß aus, daß die Vernunft gläubige Vernunft wird nicht ohne daß [1]) sie sich als natürliche Vernunft bethätigt auf Grund der äußern Offenbarung oder Evangeliumsverkündigung und der innerlich wirkenden Gnade Gottes. Denn die übernatürliche Offenbarung hebt die natürliche, das Evangelium Christi die Vernunftwahrheit nicht auf, sondern setzt sie voraus, und die innerlich wir-

1) Vgl. oben S. 552. A. 1.

kende Gnade Gottes tritt dem natürlichen Vernunft- und Freiheitsgebrauch des Menschen nicht entgegen, sondern fordert ihn heraus (als gratia excitans) und nimmt die Mitwirkung desselben in Anspruch (als gratia cooperans). Das ist die ausgesprochene Lehre des Tridentinums [1]) im Gegensatze zu der Lehre der Reformatoren, welche den natürlichen Factor fallen lassen, weil sie ihn durch die Sünde für vernichtet, zu allem facere in geistig sittlicher Beziehung unvermögend halten, und somit behaupten, daß sich der Mensch unter dem Gnadeneinfluß lediglich passiv und receptiv verhalte, daß ihm, wie die Concordienformel sagt, lediglich eine capacitas passiva für die Gnade beiwohne. Nach katholischer Lehre ist es nicht so, wie wenn die natürliche Vernunft für sich kein Vermögen wäre, das Göttliche zu vernehmen, wofern es ihr nicht von außen herein zu- und eingesprochen oder überliefert wird, oder als ob dieses Vermögen ganz erstorben und alles Lichtes der Erkenntniß des Göttlichen beraubt wäre, und nicht bloß das volle und reine Licht der Wahrheit, sondern alles Licht erst mit der Verkündigung des Evangeliums ihr wieder zuflöße. Eben deßhalb nun, weil die katholische Lehre jene traditionalistische, wie diese altprotestantische Anschauung des natürlichen Menschen verwirft, ist zu sagen, daß der Glaube die Vernunft, und zwar als active Vernunft, und daß die gläubige Vernunfterkenntniß die natürliche Vernunfterkenntniß voraussetze. Wissenschaftliche Theologie (Glaubenswissenschaft) also kommt nur dann zu Stande, wenn wissenschaftliche Philosophie (Vernunftwissenschaft) zu Stande gekommen ist. Wenn diese gleich nicht

1) Vgl. Conc. Trid. sess. VI. can. 4. cap. 5 u. 6.

die Quelle ist, aus welcher jener die Erkenntniß ihrer Wahrheit zufließt, so ist sie doch die Bedingung, ohne welche sie nicht zu deren Erkenntniß kommt. Desgleichen ist zu sagen, daß die Theologie in dem Maaße sich entwickeln und vollenden könne, in welchem die Philosophie sich entwickelt und vollendet. Die Behauptung dagegen, daß die Philosophie ihre Entwicklung und Vollendung nur unter dem Beistande und der Leitung der Theologie finden könne, ist, wie schon gesagt, ein vollständiges Hysteron proteron, das im Angesichte des klaren und bestimmten Dogmas der Kirche nicht bestehen kann.

Die Vertreter der neuen, die Abhängigkeit der Philosophie von der Theologie behauptenden Lehre irren nicht darin, daß sie etwa eine von jenen dogmatischen Bestimmungen bestreiten; ihr Irrthum ist ein formeller und beruht auf der ihnen eigenthümlichen, einseitigen Combination derselben. Sie stellen sich vor, die Philosophie als Erkenntniß des Absoluten verdanke ihre Anfänge der Thätigkeit der auf sich selbst beschränkten menschlichen Vernunft, ihre Entwicklung und Vollendung aber habe sie von dem Beistande und der Leitung der Theologie (des Glaubens) zu erwarten. Es ist das eine dem Semipelagianismus gleichlaufende einseitige und unvollkommene Vorstellung der Wahrheit. Wie der Semipelagianismus in seinen positiven Aufstellungen nur die schlechte Vermittlung zwischen Pelagianismus und Augustinismus ist, verworfen von der alten und der spätern Kirche und von den gründlicher forschenden und tiefer blickenden Theologen als ein unhaltbarer Standpunkt zurückgewiesen; so ist auch jene Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie nichts anderes als eine unhaltbare Vermittlung

zwischen dem Rationalismus und wahren Supernaturalismus.

Versuchen wir nun unsere Ansicht und Behauptung noch weiter zu entwickeln und tiefer zu begründen. Zu diesem Behufe müssen wir zwischen Glauben und Wissen, dem Standpunkt des unmittelbaren (subjektiven) Bewußtseins der Wahrheit und dem des vermittelten (objektiven) Bewußtseins derselben unterscheiden. In der Nichtbeachtung ihres Unterschieds, in der Confusion beider finden wir die letzte Quelle der modernen Theorie, der Aufstellung einer theologischen Philosophie.

Alles unmittelbare Bewußtsein ist als solches ein subjectiv persönliches Gewißsein, wenn es auch rein objektiv wahr und auf rein objektive Weise zu Stande gekommen ist. Wenn ich an Gott glaube, und zwar, wie wir zuerst setzen, auf die Auctorität lediglich der Vernunft hin, so bin ich mir der Wahrheit, und dieser bestimmten Wahrheit, daß Gott ist, unmittelbar bewußt und derselben für meine Person auch gewiß. Tritt mir nun ein pantheistischer Philosoph entgegen, der das Absolute als die allgemeine Substanz der Dinge und nicht als den persönlichen Gott erklärt, so werde ich solchem Ergebniß der philosophirenden Vernunft entgegentreten und dasselbe als unwahr verwerfen. Das bedeutet aber nur so viel, daß ich meinen Glauben, überzeugt von seiner Wahrheit, gegen jede andere Ueberzeugung aufrecht erhalte und bejahe; ein Urtheil über die philosophirende Vernunft als solche und insbesondere jene Philosophie als Philosophie liegt darin nicht, und kann ich mir solange nicht anmaßen, als ich nicht selbst auch auf den Standpunkt der philosophirenden Vernunft mich erhebe. Weil ich für meine

Ueberzeugung keine andere Gewähr habe, als die meiner subjektiven Vernunft, währenddem der Philosoph nächst seiner subjektiven Vernunft noch objektive Erkenntnißgründe geltend macht, so stehe ich ihm nicht in vollberechtigter Weise gegenüber und wird er meine Einsprache solange nicht gelten lassen, sowie überhaupt mit mir sich nicht weiter einlassen können, bis auch ich vom Glauben zum Wissen fortschreite und seiner von mir als falsch erklärten Philosophie die wahre entgegengestellt habe [1]. Das bestreiten sicherlich auch die eifrigsten Vertheidiger der theologischen Philosophie nicht; auch sie werden, solange es sich bloß von einem subjektiven Vernunftglauben handelt, nicht behaupten wollen, was sie im Hinblick auf den positiven Glauben aussprechen — obwohl in einer Beziehung beidemal derselbe Fall vorliegt —, daß nämlich die Philosophie jenem Vernunftglauben unterzuordnen sei, daß sie sich von ihm „reinigen, erleuchten und leiten lassen müsse" [2]; denn das hieße ja nicht bloß die Philosophie, sondern alle objektive Erkenntniß zu Gunsten der subjektiven Meinung schlechthin preisgeben. Sie behaupten es vielmehr lediglich zu Gunsten des positiven oder Offenbarungsglaubens.

„Das Princip, daß die Vernunft dem Glauben, die

1) Anders verhält es sich in Ansehung der Auctorität in Kirche und Staat, welche berufen ist, die positiven, gesetzlichen Grundlagen, auf welchen das geordnete Zusammenleben, die kirchliche und staatliche Gemeinschaft und Einheit beruhen, zu schützen und zu wahren. Der staatlichen Obrigkeit ist nicht zuzumuthen, den Rechtslehrer, der den Umsturz lehrt, theoretisch zu widerlegen. So hat auch die Kirche nicht bloß die positiven Wahrheiten, sondern auch die unmittelbaren sittlichen und religiösen Vernunftüberzeugungen, auf denen dieselben beruhen, lediglich auctoritativ zu schützen und zu wahren.

2) Clemens, Die Wahrheit u. s. w. S. 56.

Philosophie der Theologie untergeordnet sei, daß die Vernunft sich vom Glauben reinigen, erleuchten und leiten lassen, die Philosophie sich nicht bloß an der Natur und Geschichte, sondern auch an der göttlichen Offenbarung orientiren müsse, ist für mich vom christlichen und katholischen Standpuncte aus dergestalt ein Fundamentalprincip, daß nach meiner Ueberzeugung jeder Versuch, auch der bestgemeinte, die Philosophie auf katholischem Boden zu restauriren (d. h. wohl: statt katholischer Philosophie eine allgemeine Philosophie auf die Bahn zu bringen), nothwendig scheitern und sich in Widersprüche mit den Grundsätzen und Glaubenslehren der Kirche verwickeln wird und muß, so lange dieß Princip nicht vollständig anerkannt und befolgt wird“ [1]). Das wäre höchst bedauerlich, und am meisten im Interesse der Kirche selbst, wenn die Grundsätze und Glaubenslehren der Kirche die Philosophie, welche wie Clemens — freilich im vollsten Widerspruch mit sich selbst — an einem andern Orte sagt, „ein Gemeingut der Menschheit ist, und insofern weder christlich, noch heidnisch, weder katholisch, noch protestantisch u. s. w. genannt werden kann“, nicht zuließen. Die Welt geht ihren Gang; die Philosophie, welche ein Gemeingut der Menschheit ist, läßt sich nicht proscribiren. Was man allerdings kann, ist, daß man seinerseits auf ihren Betrieb verzichtet und denselben andern überläßt. Das heißt dann aber auf ein Gut verzichten, das man nutzen sollte und das man nicht, ohne sein eigenes Interesse zu schädigen, preisgeben kann. So etwas hat Clemens selbst doch gewiß nicht im Sinne. Aber die Frage ist, ob sein Princip nicht mit innerer Noth-

1) Clemens, Die Wahrheit a. a. O.

wendigkeit solche Folge involvirt. Sichtlich will er durch dasselbe den Verirrungen der Philosophie ein für allemal vorbeugen und die Philosophie auf einen Boden stellen, auf dem sie nicht fallen und fehlen kann, auf dem ihre Entwicklung und Vollendung als wahre Philosophie absolut gesichert ist. Das wäre nun ganz vortrefflich, wenn es überhaupt möglich wäre. Aber es ist nach der Natur der Sache unmöglich. Wie es kein Princip gibt, durch das der menschliche Wille dermaßen geleitet wird, daß er nicht fehlen kann, und die göttliche Gnade selbst gerade nach katholischer Lehre nicht ein Princip ist, das die freie Willensbewegung aufheben oder beeinträchtigen will, weil sonst das Gute, das er in der Kraft der Gnade will, dem Subject des Willens — dem Menschen — nicht mehr persönlich zu gut kommen könnte; ebenso gibt es auch kein Princip, durch das die menschliche Vernunft dermaßen geleitet wird, daß sie nicht irren kann, und die göttliche Offenbarung und Wahrheit ist nicht ein solches Princip, das die freie Vernunftüberzeugung aufheben oder beeinträchtigen will. Wenn man die wahre Philosophie herstellen und principiell sichern will, so darf man nicht ein Princip aufstellen und einen Weg einschlagen, wodurch die falsche excludirt und unmöglich gemacht würde, sonst hebt man die Philosophie auf. Das Princip, das Clemens für die Philosophie aufstellt, ist aber ein solches, ein die Philosophie in ihrem Begriff und Wesen zerstörendes. Zu dieser Einsicht wäre er selbst gelangt, wenn es ihm gefallen hätte, statt in allgemeinen Redensarten sich zu bewegen und dem oberflächlichsten Scheine nachzulaufen, die von ihm gebrauchten Begriffe ihrer Abstractheit zu entkleiden und der Sache auf den Grund zu sehen. So scheinbar die Folgerungen sind,

die er aus seinen theologischen Prämissen zieht, so erweisen sie sich doch als gänzlich unhaltbar, sowie man sie gründlich untersucht. Das sei jetzt unsere Aufgabe.

Allerdings ist der übernatürliche Offenbarungsglaube ein objectiver Glaube, weil seine Wahrheitsquelle außer der subjectiven Vernunft fließt. Aber als unmittelbares Gewißsein von seiner Wahrheit ist er nichts desto weniger zugleich subjectiv persönliche Ueberzeugung, sofern nicht bloß die Thatsache der Offenbarung, sondern auch der Inhalt unmittelbar und ohne weiteres angenommen, geglaubt wird. Die offenbarungsgläubige Vernunft steht daher zwar über der bloßen und rein natürlichen Vernunft, aber doch nur unter der Voraussetzung, daß Gott sich wirklich geoffenbart und daß eben das, was sie glaubt — nichts anderes — von Gott geoffenbart ist. Diese Voraussetzung macht der Gläubige durch einen freien Vernunft- und Willensact zugleich, und nur er macht sie (s. oben S. 555): darin besteht sein ihn vom Wissen unterscheidendes Wesen, und darauf beruht seine (subjectiv-persönlich) seligmachende Kraft, das meritum fidei. Wenn mir nun auch diese Voraussetzung, somit mein Glaube so fest steht, daß ich für seine Wahrheit das Leben einsetzen kann; so ist er doch, selbst als Glaube der Gemeinschaft oder Kirche, kein rein objectives und allgemeines Vernunftprincip; und wiewohl ich auf dem Standpunkte des Glaubens davon überzeugt bin, daß er allgemein werden kann und soll, so gewiß er objektiv wahr ist, so ist doch auch das nur meine subjektiv persönliche Ueberzeugung, ein unmittelbares Wissen, kein vermitteltes, keine objective Gewißheit. Deßhalb kann ich nicht sagen: weil nach meiner Ueberzeugung der christliche Glaube über der Vernunft steht und eine höhere Stufe des

Bewußtseins der Wahrheit ist, als das natürlich vernünftige Bewußtsein derselben; so muß sich die Vernunft jedes andern vom Glauben „reinigen, leuchten und leiten lassen.“ Das hieße ja: meiner Ueberzeugung hat sich jeder andere zu unterwerfen, während ich doch, meinem eigenen Glauben gemäß, nur erwarten, hoffen, wünschen kann, daß wie ich, so auch andere durch einen freien Vernunft- und Willensact zugleich glauben mögen. Wenn ich aber vollends sagte, daß sich die objective und allgemeine Vernunftwissenschaft vom Glauben leiten lassen müsse, so würde ich hier ebenso das Wesen der Vernunftwissenschaft gänzlich verkennen, wie dort das Wesen des Glaubens. Stellt doch Clemens selbst anderwärts den Satz auf: die Philosophie dürfe keinen Satz und keinen Begriff als den ihrigen anerkennen, welchen sie nicht mittelst der Verstandesthätigkeit als in der Vernunft oder vernünftigen Erfahrung begründet nachweisen könne! Mit diesem Princip stoßt er selbst das obige um. Der gleiche innere Widerspruch kehrt bei ihm noch in einer andern Wendung wieder. Das einemal erklärt er nämlich, die Theologie setze die Philosophie voraus und komme nur durch diese zu Stande; ein anderesmal setzt er die Philosophie der Theologie nach, ordnet sie ihr unter, läßt sie nur unter deren Beistand und Leitung sich entwickeln und vollenden!

Der Fehler der Clemens'schen Argumentation ist aus dem Vorstehenden ersichtlich. Wir können ihn aber noch deutlicher und bestimmter aufzeigen. Die natürliche Offenbarung Gottes in der endlichen Vernunft steht zu der übernatürlichen Offenbarung für die endliche Vernunft in dem Verhältniß, daß während die erstere vorausgeht und eine nothwendige Voraussetzung für die letztere ist, diese

weiter geht und über jene als tiefere und reicher fließende Quelle der Wahrheit sich erhebt. Nun kommt es zur Wahrheit und wirklichen Erkenntniß derselben auf dem Standpunkt der natürlichen Offenbarung nur durch die Thätigkeit der endlichen Vernunft und durch ihre subjective Thätigkeit allein. Als endliche Vernunft ist sie aber, noch ganz abgesehen von ihrer Trübung durch die Sünde, eine fehlbare, und somit kann es nicht fehlen, daß namentlich auch die Vernunftwissenschaft (Philosophie) den mannigfachsten und schwersten Irrthümern ausgesetzt ist. In Ansehung der übernatürlichen Offenbarung aber verhält es sich anders. Hier kommt die Wahrheit und ihre Erkenntniß nicht erst durch die Thätigkeit der subjectiven endlichen Vernunft zu Stande; die Wahrheit wird uns hier unmittelbar und gleichsam schon fertig dargeboten, nämlich in dem Worte der Propheten und Apostel; und durch das unfehlbare Lehramt der Kirche erfahren wir, was dieses Wort besagen will, wie wir es zu nehmen, zu verstehen, auf das Leben anzuwenden haben, jedoch gleichfalls durch das Wort, nicht per inspirationem. Aber obwohl sie nicht erst durch die Thätigkeit der endlichen subjectiven Vernunft uns offenbar wird, so wird sie uns doch nicht ohne sie offenbar. Somit hat auch die unmittelbar geoffenbarte Wahrheit, die an sich und in ihrem Ursprung die absolute und rein objective Vernunftwahrheit ist, für uns, so wie wir sie besitzen, ihrer bewußt und ihrer Objectivität gewiß sind, ein subjectives Moment. Clemens nun faßt die übernatürlich geoffenbarte Wahrheit, die göttliche Wahrheit für die menschliche Vernunft in ihrer reinen Objectivität auf und läßt dieses subjective Moment, ohne das sie für uns nicht ist, gänzlich außer Acht. So stellt

er die absolute und rein objective Vernunftwahrheit der endlichen und subjectiven entgegen. Somit ist es ein offenbarer Sprung, durch den er zu dem Schluß gelangt, den er als principielle Wahrheit, als ein Fundamentalprincip geltend macht!

Clemens raisonnirt so: „Da die Glaubenswahrheiten den Charakter von Principien an sich tragen, d. h. weil und inwiefern sie von Gott geoffenbart sind, unmittelbar und zweifellos wahr und gewiß, keines Beweises bedürftig, und keines Beweises fähig sind, so sind nach dem Grundsatze, daß Wahrheit der Wahrheit nicht widersprechen kann, alle von einem Philosophen angenommene Principien, welche mit dem Glauben in wirklichem Widerspruch stehen, nothwendig falsch und eine auf solche Principien sich stützende Philosophie ist keine wahre Philosophie oder Vernunftwissenschaft, sondern vielmehr, um mit dem hl. Thomas zu reden, philosophiae abusus ex defectu rationis. Bestreitet man also den Satz: man dürfe in der Philosophie nicht Principien huldigen, welche mit dem christlichen Glauben in Widerspruch stehen, und behauptet folglich den gegentheiligen, nämlich den Satz: man dürfe in der Philosophie solchen Principien huldigen, so behauptet man nicht mehr und nicht minder, als: man dürfe in der Philosophie von falschen Principien, d. h. von Principien, die keine Principien sind, ausgehen, und die Wissenschaft könne sich auf einer Grundlage auferbauen, die jede Wissenschaft unmöglich macht" [1]). Folglich muß sich nach Clemens die Philosophie gleich von vornherein am Dogma orientiren und bei Grundlegung ihrer Principien nach dem christlichen

1) Clemens, Die Wahrheit u. s. w. S. 52.

Glauben richten, sich fragend, welches die Vernunftprincipien seien, die dem Dogma gemäß sind. Das ist die zweite, der obigen zur Seite gehende Vorstellung von dem Verhältnisse der Philosophie zur Theologie. Ihr zufolge kann die Philosophie nicht nur nicht sich „entwickeln und vollenden," sondern nicht einmal ihren ersten Schritt als Wissenschaft thun, nicht einmal A sagen — ohne den Beistand und die Leitung der Theologie. Eine vollständige Analyse der vorstehenden Argumentation kann nach unsern bisherigen Ausführungen nicht mehr als Bedürfniß erscheinen. Wir begnügen uns auf die Hauptmängel derselben hinzuweisen.

Die Glaubenswahrheiten haben, sofern sie von Gott, der absoluten Wahrheit geoffenbart sind, den Charakter von Principien: das ist unbestreitbar und wird auch von uns, wie Clemens selbst anführt [1]), nicht bestritten, sondern ausdrücklich gelehrt. Allein es sind dieß der Vernunft gegebene Principien, nicht solche, welche in ihr selbst angelegt sind und durch ihre Thätigkeit ins Bewußtsein treten als unmittelbar wahr und gewiß. Deßhalb sind sie zwar an sich, d. h. ihrem abstract objectiven Begriffe nach, aber noch nicht für uns, ihrem concreten Begriffe nach unmittelbar wahr und gewiß, sondern dieß werden sie (wie sie ja auch die natürliche Offenbarung selbst voraussetzen) erst durch einen (unmittelbaren oder mittelbaren) Vernunftact. So setzen sie also die Vernunft und vernünftiges Denken und Erkennen voraus, um das für uns zu sein, was sie an sich sind, nicht aber umgekehrt, wie Clemens lehrt. Sagt doch Clemens in Uebereinstimmung mit der

1) A. a. O.

alten Scholastik anderwärts selbst [1]): wie die Gnade die Natur, die übernatürliche Offenbarung die natürliche, das Licht des Glaubens das Licht der Vernunft zur Voraussetzung habe, so habe auch die Theologie als Wissenschaft die Philosophie zu ihrer Voraussetzung; die Theologie vermöge ohne Beihülfe der Philosophie weder ihre eigene Berechtigung und Nothwendigkeit, sowie die Vernünftigkeit des Glaubens darzuthun, noch die Angriffe und Einwendungen der Gegner gegen den Glauben abzuwehren u. s. w. Das ist das Fundamentalprincip in Betreff des Verhältnisses von Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie „vom christlichen und katholischen Standpunkte aus." Die Aufstellungen aber, welche Clemens macht, und die er von eben diesem christlichen und katholischen Standpunkte für nothwendig erklärt, sind unvereinbar damit und stehen in dem flagrantesten Widerspruch zu ihm. Dieses Fundamentalprincip stellt Clemens auf den Kopf: das ist sein Standpunkt und sein Princip. Ferner: natürliche und übernatürliche Offenbarung, Vernunft und Glaube können nicht im Widerspruch mit einander stehen [2]). Aus diesem Satze folgt, daß Vernunftwissenschaft (Philosophie) und Glaubenswissenschaft (Theologie) sich nicht widersprechen dürfen. Es folgt also insbesondere daraus, daß die Philosophie der Theologie nicht widersprechen darf, jedoch nur unter der bestimmten Voraussetzung, daß die Theologie überhaupt wahr, und daß diese oder jene Theologie die wahre sei, also unter der Voraussetzung, daß die Thatsache der Offenbarung, auf die sich die Theologie stützt,

---

1) A. a. O. S. 66 f.

2) Vgl. oben S. 552 A. 2.

eine wirkliche und von uns als solche erkannt [1]), sowie daß das, was die Theologie als ihre (positive) Wahrheit lehrt, eben die geoffenbarte Wahrheit und als solche von uns erkannt und gewußt sei. Diese Voraussetzungen involviren und poniren aber gerade Das, was wir das unmittelbare und das vermittelte vernünftige Bewußtsein, Vernunft und Vernunftwissenschaft nennen; sie haben ohne diese keinen Bestand und können sich ohne sie nicht realisiren. Folglich ist es nicht gestattet, die Philosophie nur so ohne Weiteres der Theologie nachzusetzen und in Abhängigkeit von ihr zu bringen. Aus jenem Satze folgt sodann ebenso gut, daß die Theologie der wahren Philosophie nicht widersprechen darf [2]). Allerdings wird, indem wir diese Behauptung aufstellen, vorausgesetzt, daß eine wahre Philosophie unabhängig vom Glauben und von der Theologie überhaupt möglich sei. Dieß wird nun zwar allgemein angenommen und kann als ein unbestrittenes Axiom bezeichnet werden. Aber das genügt hier nicht, sondern wir müssen fragen, wie sich das katholische Dogma zu dieser Annahme stelle, ob sie von ihm aus berechtigt sei? Diese Frage läßt sich nur bejahen. Wenn es mit der Vernunft als Vermögen, Gott aus seiner natürlichen Offenbarung, aus den Werken seiner Schöpfung zu erkennen, nicht so bestellt ist, wie die Traditionalisten behaupten, indem sie dem Worte des Apostels (Röm. 1, 19 f.) eine ihm fremde Beschränkung aufdrängen; und wenn die

---

1) Denn es ist bereits gezeigt (oben S. 575 f.), daß und warum es unstatthaft ist, den Glauben ohne Weiteres zum Criterium des Wissens zu machen, daß und warum immer nur Wissen und Wissen mit einander zu vergleichen und an einander zu messen sind.

2) Vgl. Einleitung in die Dogmatik, S. 437 A.

Vernunft durch den Sündenfall nicht ein titulus sine re geworden ist, wie die Reformatoren behaupten, wenn also das katholische Dogma wahr ist; so ist auch, so gewiß es dieß ist, wahre Vernunfterkenntniß überhaupt, und wahre Philosophie insbesondere möglich. Weil also vom Standpunkt des katholischen Dogmas aus beides gesagt werden muß: der wahren Theologie dürfe die Philosophie, und der wahren Philosophie die Theologie nicht widersprechen; so ist man nicht berechtigt, einseitig die Abhängigkeit der Philosophie von der Theologie zu behaupten. Und noch mehr! Da nach katholischer Lehre die übernatürliche Offenbarung die natürliche, der Glaube die Vernunft voraussetzt, so stehen die beiden gleichzeitig festzuhaltenden Sätze nicht etwa auf gleicher Linie sich gegenüber, sondern in einem geordneten Verhältnisse zu einander, und dem Satze: der wahren Philosophie darf die Theologie nicht widersprechen, kommt die Principalität zu [1]). Clemens vindicirt dem ersten Satze im Widerspruch mit dem Dogma die Principalität, indem er davon ausgeht, daß der Glaube höher stehe als die Vernunft. Aber daraus, daß die Glaubenswahrheiten höher stehen als die der bloßen Vernunft, sofern sie ja über diese hinausführen, folgt nicht, daß die letztern nicht auf ihren eigenen Füßen stehen, daß mithin die Philosophie nur in Abhängigkeit von der Theologie sich entwickeln und vollenden könne. Es kann und

1) Wie deßungeachtet die Theologie ihre höhere Würde im Vergleich mit der Philosophie behaupten könne, und daß sie nicht abhängig von der letztern gemacht werden dürfe: dieß auseinanderzusetzen ist hier nicht der Ort, sondern muß der zweiten Abhandlung vorbehalten bleiben, in der wir die „Freiheit“ der Wissenschaft, insbesondere der Philosophie zum Gegenstande der Untersuchung machen werden.

darf dieß nicht gefolgert werden, so gewiß andrerseits anerkannt werden muß, daß die Vernunft dem Glauben vorangeht, insofern sie ihm zur Voraussetzung dient, und daß, wie das auch von unsern Gegnern ausdrücklich anerkannt wird [1]), die Theologie nur durch die Philosophie zu Stande kommt. Wir dürfen daher mit Fug und Recht behaupten, daß das von Clemens aufgestellte „Princip" gerade vom christlichen und katholischen Standpunkt aus ungerechtfertigt und unhaltbar erscheint.

„Sollte mein Gegner aber etwa einwenden wollen, daß der von dem Widerspruch eines Princips mit der christlichen Wahrheit hergenommene Beweis für die Falschheit jenes Princips doch jedenfalls nur für den gläubigen Philosophen Geltung habe, nicht für den ungläubigen, so hat das seine volle Richtigkeit; aber es wird auch gewiß Niemanden einfallen, einen Ungläubigen durch Berufung auf die Offenbarung von der Falschheit seiner Principien und seiner Wissenschaft überführen zu wollen. Man zeigt ihm eben auf rein philosophischem Wege nach, daß die mit der Offenbarung unvereinbaren Principien falsch sind, und beweist ihm also, daß er im Irrthum ist, nicht, weil seine Lehren mit der Offenbarung, sondern weil sie mit der Vernunft oder der Erfahrung im Widerspruch stehen" [2]). Ich glaube nicht, daß auch nur Einer unter meinen Lesern aus dieser Aeußerung nicht den Eindruck empfängt, daß hier lediglich ein Sophisma vorliege, wenn es ihm auch nicht so leicht sein dürfte, dasselbe aus seinen Verhüllungen an das Licht des Tages zu ziehen. Unschwer

1) Oben, S. 584.

2) Clemens, Die Wahrheit u. s. w. S. 53.

läßt sich erkennen, daß mit der göttlichen Offenbarung unvereinbare Principien keine wahren Vernunftprincipien sein können — vorausgesetzt, daß sich Gott geoffenbart, und daß das, was man als göttlich geoffenbarte Wahrheit zum Maaßstab der Vernunftwahrheit und ihrer Erkenntniß macht, wirklich die von Gott geoffenbarte Wahrheit in ihrer reinen und vollen Gestalt sei. Um zu dieser Erkenntniß hinzuführen, bedarf es eines philosophischen Beweises nicht, sondern lediglich einer logischen Analyse; es liegt das schon in dem Begriffe der göttlichen Offenbarung als unmittelbarer und daher unfehlbarer Wahrheitsmittheilung, im Vergleich mit der erst durch den menschlichen Vernunftgebrauch (der ein rechter und ein schlechter sein kann und niemals ein absolut vollkommener ist) zu erhebenden und zu erkennenden Wahrheit. Aber damit ist Demjenigen gegenüber, der die Thatsache unmittelbarer und übernatürlicher göttlicher Offenbarung im Christenthume nicht anerkennt, und somit auch den Lehren des Christenthums eine der Vernunft imponirende Auctorität nicht zugesteht, offenbar nichts gewonnen und nichts bewiesen. Will man dem Ungläubigen, z. B. dem pantheistischen Philosophen oder dem gemeinen Rationalisten „auf rein philosophischem Wege" beweisen, daß er mit seinen (dem Christenthum, wie es von den Gläubigen verstanden wird, widerstreitenden) Ansichten im Irrthum ist, „nicht, weil seine Lehren mit der Offenbarung (dem positiven Christenthum), sondern weil sie mit der Vernunft oder der (vernünftigen) Erfahrung im Widerspruch stehen;" so macht man sich damit anheischig, die Thatsache der Offenbarung, an die der Rationalist nicht glaubt, durch bloß vernünftige Erfahrung

zu erheben, und die Wahrheit des Christenthums als bloße Vernunftwahrheit zu erweisen. Damit zieht man die übernatürliche Offenbarnng gänzlich in den Kreis der natürlichen herein, stellt sich selbst auf den Boden des (absoluten oder vulgären) Rationalismus und läßt die Instanz der göttlichen Offenbarung fallen, vor die man ihn gerufen hat. Um also nicht in diese für die Theologie allerbedenklichste Situation zu gerathen, muß man sich auf jenen logischen Beweis zurückziehen, der von dem positiven Begriffe der Offenbarung ausgeht. Um aber gegen diejenigen, welche die diesem Begriff entsprechende übernatürliche Thatsache der Offenbarung und übervernünftige Wahrheit derselben nicht anerkennen, etwas auszurichten, muß man sich zu jenem gewagten Schritte verstehen, durch den man dem Rationalisten, statt ihn zu überführen, Recht gibt [1]). Somit beweist Clemens gegen die Einwendung seines Gegners entweder gar nichts oder zu viel. In der That aber läßt er die beiden toto coelo verschiedenen Operationen, die bloß logische und die metaphysische, in einander spielen: das ist sein Sophisma.

Auf solche Weise glaubte Clemens seinen, von mir [2]) umgestoßenen Satz: „daß man in der Philosophie nicht

1) Der Theologe, der seinen Beruf kennt, wird niemals glauben, daß er den Ungläubigen durch bloße Vernunftgründe zur Anerkennung der Thatsache und Wahrheit der übernatürlichen göttlichen Offenbarung bewegen könne. Er würde damit verrathen, daß er nicht weiß, was Glauben heißt, und daß zum Glauben die Gnade Gottes nothwendig ist. Lavaters Versuch an M. Mendelssohn ist ein sprechender Beleg dafür, wie solche Versuche insgemein an- und ausschlagen.

2) In meiner Einleitung in Dogmatik (2. Aufl. S. 255 f.) und in der Streitschrift: Philosophie und Theologie S. 42 f.

Principien huldigen dürfe, die mit dem Glauben unverträglich sind," wiederherstellen und rechtfertigen zu können. Es ist dieß aber nicht die einzige Weise, in der er sich den Argumenten seines Gegners widersetzt. Ohne auf das Ganze der persönlichen Polemik, die von seiner und anderer Seite gegen uns geführt wurde, hier eingehen zu wollen, dürfen wir doch, schon aus sachlichen Gründen, den Angriff nicht unberührt lassen, den er aus Anlaß der Rechtfertigung jenes Satzes auf uns unternommen hat. Nicht genug, daß Clemens mir die Bekämpfung des gedachten Satzes in dem Sinne imputirt, als behaupte ich: man dürfe in der Philosophie von falschen Principien ausgehen [1]), knüpft er daran auch noch die nachstehenden Folgerungen. „Um diese Behauptung (die er mir in der bezeichneten unrechtmäßigen Weise zugeschoben hat) aufrecht zu erhalten, muß man daher entweder die Wahrheit des Christenthums und den principienhaften Charakter seiner Glaubenslehren leugnen, oder man muß die philosophische Wahrheit, die Philosophie als Wissenschaft aufgeben,

1) Behauptet wird von mir in der That und Wahrheit nur dieß: man dürfe der Philosophie die Principien nicht vorschreiben, die dogmatische Theologie dürfe sie ihr nicht dictiren. Denn Clemens, gegen den ich mich erklärt habe, behauptete ja selbst nicht etwa, man dürfe in der Philosophie nicht falschen Principien huldigen, sondern nicht solchen dürfe man huldigen, welche mit dem christlichen Glauben im Widerspruch stehen." Diesen Satz kann man bestreiten, ohne sich zu jenem zu bekennen. Indem er nun seinen Satz: man dürfe in der Philosophie nicht Principien huldigen, die im Widerspruch mit dem christlichen Glauben stehen, dem Satze: man dürfe in der Philosophie nicht falschen Principien huldigen, gleichsetzt, begeht er seinerseits eine petitio principii und zieht von ihr aus jenen Schluß gegen mich. Das muß man schlechte Consequenzmacherei nennen, wenn man es mit seinem wahren Namen nennen will.

und jede Art von Philosophie, pantheistische, materialistische, idealistische u. s. w. für gleich wahr und berechtigt erachten. Habe ich also zu viel gesagt, wenn ich in meiner Einleitung bemerkte, daß manche Aeußerungen des Hrn. v. Kuhn keinen andern Schluß gestatteten, als daß er an die Philosophie als Wissenschaft nicht recht glaube? und verbirgt sich nicht hinter der von ihm für die Philosophie in Anspruch genommenen Freiheit in Bezug auf die Principien ein gewisser philosophischer Scepticismus, der ihm vielleicht noch von seinem Meister Jacobi her überkommen ist" [1])? Was mein Verhältniß zu F. H. Jacobi's Philosophie betrifft, so liegt darüber eine Schrift von mir vor [2]), die den Schlüssen des Prof. Clemens nicht günstig ist. Ich habe schon damals als die Hauptschwäche des Jacobi'schen Philosophirens dieß bezeichnet, daß Jacobi es nicht verstanden, ja nicht einmal für möglich gehalten habe, die unmittelbaren Vernunftideen dialectisch zu vermitteln und speculativ zu bewähren, und meine spätern Schriften liefern den Beweis, daß ich in dieser Erkenntniß keine Rückschritte gemacht habe [3]). Darauf hat Clemens jedoch gar nicht geachtet. Er stützt seine Vermuthungen ganz und gar nur auf die Art und Weise, wie ich seinen

---

1) Die Wahrheit u. s. w. S. 52.

2) Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Mainz, 1834.

3) Die kürzlich erschienene ebenso interessante als lehrreiche Schrift des Prof. A. Schmid: Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit. München, 1862 — gibt über mein Verhältniß zu Jacobi die sorgfältigsten Aufschlüsse, wofür ich dem Hrn. Verfasser hier meinen Dank auszusprechen mich gedrungen fühle.

Aufstellungen entgegentrete, und so erscheinen sie lediglich als Consequenzen, die er daraus zu ziehen sich für berechtigt gehalten hat. Diese Consequenzen haben ihren einzigen Halt in der von ihm gezogenen und von uns soeben zurückgewiesenen Consequenzmacherei. Das zeigt die folgende Aeußerung auf das augenfälligste. „Bestreitet man also den Satz: man dürfe in der Philosophie nicht Principien huldigen, welche mit dem christlichen Glauben im Widerspruch stehen, und behauptet folglich den gegentheiligen, nämlich den Satz: man dürfe in der Philosophie solchen Principien huldigen, so behauptet man nicht mehr und nicht minder, als: man dürfe in der Philosophie von falschen Principien, d. h. von Principien, die keine Principien sind, ausgehen, und die Wissenschaft könne sich auf einer Grundlage auferbauen, die jede Wissenschaft unmöglich macht." Auf diese Folgerung stützt Clemens seine Vermuthung, ich sei ein Skeptiker in Bezug auf die Philosophie als Wissenschaft, und darauf hin können wir sie uns ja wohl gefallen lassen. Denn so hat sie ebenso viel Gewicht, als die Folgerung selbst, die, wie wir gezeigt haben und leicht jeder selbst sieht, durch und durch subreptiv ist. Daß die Philosophie von falschen Principien ausgehen dürfe, ist niemals auch selbst dem extravagantesten Skeptiker eingefallen. Daß sie aber von ihren eigenen Principien auszugehen habe, daß die Principien der Vernunftwahrheit und deren wissenschaftlicher (philosophischer) Erkenntniß nicht dem positiven Glauben zu entlehnen seien, das hat man im Grunde nie bestritten, wie es auch unbestreitbar ist. Das lehrt auch Clemens selbst, nur daß er der eigenthümlichen Meinung ist, es lasse sich gleichzeitig auch das gerade Gegentheil davon ohne Widerspruch behaupten.

„Ich bin so weit davon entfernt, sagt er [1]), in dem selbstständigen Auftreten der Philosophie außer und neben der Theologie und in der Ausbildung derselben als eigenen Wissenschaft mit ihren besondern Gegenständen und Zwecken, unabhängig von der Theologie, in der nachscholastischen Zeit, etwas Unberechtigtes und Verwerfliches zu erblicken, daß ich darin vielmehr einen wahren und wesentlichen Fortschritt, den einzigen Weg, auf welchem die Philosophie, als solche, sich weiter entwickeln und vervollkommnen konnte, und das Hauptverdienst der philosophischen Bestrebungen dieser spätern Zeit erkenne [2]). Dieser Fortschritt war gerade durch die vorangegangene Entwicklung in der scholastischen Zeit vorbereitet und eingeleitet, auf diesen Weg hatten die großen Lehrer des Mittelalters selbst hingedrängt, indem sie die Sorge, ihre Philosophie, als solche, aus ihren meist theologischen Werken und ihren Commentaren zu Aristoteles auszuheben, zu ordnen und als systematisches Ganze darzustellen, sowie die Philosophie überhaupt nach allen jenen Seiten hin, welche sie selbst bei dem von ihnen verfolgten Zweck entweder gar nicht oder doch nur unter einem andern Gesichtspunkte in den Bereich ihrer Thätigkeit gezogen hatten, zu ergänzen und zu vollenden, den Nachkommen überließen." Was wollen wir mehr oder anderes? Die selbstständige Stellung der Philosophie „außer und neben der Theologie" und ihre „Ausbildung als eigene Wissenschaft mit ihren

1) Die Wahrheit u. s. w. S. 55.

2) Ich habe mir erlaubt, die obigen Worte zu unterstreichen. Vgl. Die Wahrheit u. s. w. S. 21.

besondern Gegenständen und Zwecken, unabhängig von der Theologie," dieß ist es ja gerade, was wir vertheidigen. Und darin, daß die nachscholastische Zeit solches angestrebt und bis auf den heutigen Tag anstrebt, aber auch nur darin erkennen wir den Fortschritt, währenddem wir im Uebrigen gegen die Schwächen und Verirrungen der philosophischen Bestrebungen und Leistungen dieser Zeit, ganz besonders der jüngsten, nichts weniger als blind sind. Somit scheint ja die vollkommenste Uebereinstimmung zwischen Clemens und mir nicht nur in Ansehung der Philosophie überhaupt und ihres Verhältnisses zur Theologie, sondern auch rücksichtlich der nachscholastischen Philosophie im Vergleich mit der scholastischen in jener formellen Beziehung zu bestehen. Aber es scheint auch nur, und Clemens selbst zerstört diesen Schein in der unzweideutigsten Weise [1]). Die obigen Worte drücken so wenig die charakteristische Ansicht unseres Gegners aus, daß wir sie nur darauf berechnet halten müßten, die allgemeine Ueberzeugung, „den gesammten Zeitgeist innerhalb und außerhalb der katholischen Welt" [2]) zu beschwichtigen, wenn wir nicht im Verfolg der Clemens'schen Diatriben bei jedem Schritte auf die formellsten Widersprüche stießen. Einen solchen, nichts anderes, bietet Clemens uns auch hier. An der soeben angeführten Stelle fährt er nämlich also fort. „Aber damit die Philosophie sich in diesem Sinne auf ihre eigenen Füße stellen und unabhängig von der Theologie voranschreiten konnte — was sie jener Aeußerung zufolge thun soll, und indem sie es in der nachscholastischen Zeit wirklich that, „einen

1) Die Wahrheit u. s. w. S. 46 ff.
2) Die Wahrheit u. s. w. S. 39.

wahren und wesentlichen Fortschritt" machte und den „einzigen Weg" betrat, auf welchem die Philosophie, als solche, sich weiter entwickeln und vervollkommnen konnte — war es, wie Jeder sieht (?), keineswegs von Nöthen, daß die Nachkommen die Kette, die sie mit der Vorzeit verband, barsch abbrachen, Alles, was ihnen überliefert worden war, zurückwiesen und sich in den Kopf setzten, die Wissenschaft neu zu schaffen mit neuen Principien und neuen Methoden, ja im offenen Widerspruche mit den Principien und Methoden der Vorfahren. Es war ihnen vielmehr im Interesse der Wissenschaft selbst geboten, nicht zwar (was sich für Philosophen nicht geziemt hätte) ohne eigenes Nachdenken und Einsehen in die Sache, ohne sorgfältige Prüfung und Wahl, ohne allseitige Umschau und Rücksicht auf die Bedürfnisse der Zeit, wohl aber mit Vertrauen und Ehrerbietung, mit Bescheidenheit und Gelehrigkeit sich an ihre Vorgänger (nämlich die Väter der Kirche und die Theologen der mittelalterlichen Schule) anzuschließen, von ihnen das väterliche Erbe zu übernehmen, die Schätze desselben flüssig zu erhalten und mit neuen Erwerbungen zu bereichern, wie denn auch einige der bedeutendsten Denker der nachscholastischen Zeit, z. B. Suarez, Leibnitz, Gordil und andere ihre Aufgabe in diesem Geiste aufgefaßt haben, und ihrem Studium der Vergangenheit und ihrem Anschluß an dieselbe das Beste von dem verdanken, was sie geleistet haben" [1]).

---

1) Im Ganzen dasselbe sagt Clemens auch in seiner Schrift: de scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiae ancillam p. 81 sqq. S. Die Wahrheit u. s. w. S. 32 ff. In dieser letztern Schrift, sowie früher in der gegen mich gerichteten Broschüre: Ueber das Verhältniß der Philosophie zur Theologie. Mainz,

Es kann nicht in Zweifel gezogen werden, daß Clemens unter den Principien der Philosophie der Vorzeit gar nichts anderes versteht, als die aus dem Dogma abgeleiteten und durch seine Auctorität bekräftigten Voraussetzungen der Erkenntniß der Wahrheit, nichts anderes als die dogmatischen Ausgangspunkte der speculativen Theologie. An diese Principien, die allerdings nicht erst neu zu erfinden, die so alt sind als die Theologie selber, und die die Väter auf das prophetische Wort: nisi credideritis, non intelligetis begründet und in dem Satze fides praecedit intellectum zum Ausdruck gebracht haben — sollen

1860 — bezeichnet Clemens seine und seiner Freunde Richtung (Standpunkt) in der Philosophie und Theologie mit den Worten: „Sie besteht im Wesentlichen darin, daß wir das Heil, die Wiedergeburt und den Fortschritt der kirchlichen Wissenschaft (wohin auch die wahre Philosophie gehören soll) nur von einem offenen und feierlichen Bruche mit den Principien der modernen Philosophie und von einer unumwundenen Rückkehr zu den philosophischen Principien der Vergangenheit (Scholastik) erwarten; daß wir es als die Aufgabe des katholischen Philosophen betrachten, nicht erst die wahre, mit dem christlichen Glauben übereinstimmende Philosophie zu erfinden und neu zu schaffen, als ob deren bleibende Fundamente nicht längst in der Kirche gelegt wären, sondern nur den Schutt, worunter die alte katholische Weisheit begraben liegt, hinwegzuräumen, die Schätze derselben zu heben und wieder flüssig zu machen, das von unsern Vorfahren im Grunde und Aufrisse vorgezeichnete, in der Ausführung schon weit vorangeschrittene Gebäude, unter Aneignung und Benützung der neu gewonnenen Erkenntnisse und Hülfsmittel, und mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gegenwart wieder in Angriff zu nehmen, auszubessern, zu ergänzen, weiter zu führen und zu vollenden, und daß wir endlich zur Lösung dieser Aufgabe den Anschluß an die bewährten Lehrer der katholischen Vorzeit und insbesondere an den größten von allen, den hl. Thomas von Aquin, als dasjenige Mittel ansehen und empfehlen, welches vor Allem noth thut." S. meine Kritik dieser Auslassung in der Schrift: Philosophie und Theologie. Tübingen, 1860. S. 67 ff.

die Philosophen sich halten! Demnach sehen wir uns lediglich auf den alten Fleck wieder zurückgewiesen, auf jenes von Clemens immer aufs Neue gepredigte Princip, „daß die Vernunft dem Glauben, die Philosophie der Theologie untergeordnet sei, daß die Vernunft sich vom Glauben reinigen, erleuchten und leiten lassen, die Philosophie sich nicht bloß an der Natur und Geschichte, sondern auch an der göttlichen Offenbarung sich orientiren müsse [1]) — ein Satz, dem wohl eine gewisse Wahrheit zukommt [2]), der aber in dem hier gebrauchten Sinn nicht nur die allgemeine Ueberzeugung (was Clemens den Zeitgeist nennt), sondern auch die höhere und ehrwürdigere Auctorität des katholisch-kirchlichen Dogmas gegen sich hat. Daß die denkende (philosophirende) Vernunft in dem Bereiche des positiven Glaubens, wenn es sich darum handelt, denselben zur Erkenntniß zu bringen, somit die Theologie als Wissenschaft zu realisiren, nicht zu herrschen, sondern zu dienen habe, genügt ihm nicht. Sie soll selbst auf ihrem eigenen Gebiete, wo es sich darum handelt, die Voraussetzungen des Glaubens (praeambula fidei), das aus der natürlichen Offenbarung durch bloße Vernunft von Gott Erkennbare zur Erkenntniß zu bringen, nicht selbstständig, nicht unabhängig vom Glauben sein, sondern auch die übernatürliche Offenbarung Gottes zu respiciren und den Glauben als seine Directive zu respectiren haben [3]). Das

1) S. die zweitnächste Anmerkung.

2) S. meine Streitschrift: Philosophie und Theologie. S. 10 f. 25 ff. und oben S. 559 ff.

3) Perinde quasi philosophia, quae *tota* in naturae veritate investiganda versatur, ea respicere debeat, quae supremus et clementissimus ipse totius naturae auctor deus *singulari* beneficio et

ist seine Lehre. Und somit erscheint jene Versicherung, daß er in dem selbstständigen Auftreten der Philosophie in der nachscholastischen Zeit einen wahren und wesentlichen Fortschritt, und den einzigen Weg erkenne, auf welchem sie, als Philosophie, sich weiter entwickeln und vervollkommnen konnte, als eine taube Nuß. Das nachhinkende „Aber", so sehr es durch die einschmeichelndste Rhetorik gemildert werden will, kann den Gegensatz nicht verbergen, in dem sich Clemens zu der allgemeinen Ueberzeugung befindet, der er im Vordersatze Anerkennung gezollt hat. So dünn hier die Farben aufgetragen sind, so unzweifelhaft verrathen sie doch das Licht, von dem sie ausgehen. Damit die Philosophie auf ihre eigenen Füße sich stelle und unabhängig von der Theologie voranschreite, dazu ist freilich nicht nöthig, daß die Nachkommen die Kette, die sie mit den Philosophen der Vorzeit verbindet, barsch abbrechen. Das ist auch von Keinem, der in der nachfolgenden Zeit Bedeutendes in der Philosophie geleistet hat, wirklich geschehen, und darf von Keinem geschehen, der in die nicht erst mit ihm anfangende Bewegung der denkenden Vernunft zur Erkenntniß des Absoluten fruchtbar eingreifen will. Ein anhaltendes und tiefes Studium der Geschichte der Philosophie, die sorgfältigste Benützung der Leistungen der Vorgänger muß sich Jeder zur ersten und ernstesten Aufgabe machen, der nicht in den Tag hinein philosophiren will. Aber auch von Denjenigen kann der Philosoph Nutzen ziehen, welche die Philosophie nicht als selbststän-

---

misericordia hominibus manifestare est dignatus, ut veram ipsi felicitatem et salutem (per *fidem*) assequantur. Encycl. Pii IX. 9 Nov. 1846.

dige Wissenschaft cultivirten, sondern von den Voraussetzungen des Glaubens aus und im Lichte des Glaubens die Probleme der denkenden Vernunft behandelten, d. h. von den speculativen Theologen. Das sind die hervorragendern Kirchenväter, das und nichts anderes sind auch die Scholastiker, wenn wir von den im Vergleich mit ihren theologischen wenig zahlreichen, eigentlich philosophischen Werken absehen, in denen sie den Aristoteles commentiren. Die Philosophie als solche war ihnen seit Thomas die Aristotelische Philosophie, und in ihr besaßen und anerkannten auch sie eine selbstständige, von dem christlichen Glauben unabhängige Wissenschaft der reinen Vernunft, die sie dazu gebrauchten, die speculative oder philosophische Theologie weiter zu führen, als es von den Vätern geschehen ist. Wie Großes sie darin geleistet haben, ist bekannt. Wenn aber auch, wie gesagt, der Philosoph von den speculativen Theologen, zumal den Scholastikern, lernen und aus ihren Arbeiten für die Philosophie als solche Nutzen ziehen kann; so muß er doch alles, was sie ihm bieten, von den Principien der Philosophie als solcher aus prüfen, und kann nur solches von ihnen annehmen, was sich ihm rein philosophisch bewährt. Niemals jedoch kann man an ihn die Forderung stellen, daß er ihre Principien, d. h. die Principien der speculativen Theologie annehme, und auf ihnen weiter fortbaue. Aber gerade das verlangt Clemens; und so bleibt er, trotz des so ausdrücklichen Zugeständnisses an die Philosophie als selbstständige, von der Theologie unabhängige Wissenschaft bei der Forderung einer theologischen Philosophie unverrückt stehen. Das gibt auch seine Mahnrede an die Philosophen deutlich genug zu verstehen. Nicht blindlings zwar

und „ohne eigenes Nachdenken und Einsehen in die Sache," noch unweise und ohne „allseitige Umschau und Rücksicht auf die Bedürfnisse der Zeit" sollten sie ihren Vorgängern folgen, wohl aber „mit Vertrauen und Ehrerbietung, mit Bescheidenheit und Gelehrigkeit." Klingt das nicht ganz eigenthümlich, da doch lediglich von Philosophie die Rede ist? Ist es nicht, als ob ihnen das „väterliche Erbe" als ein depositum fidei ans Herz gelegt werden wollte? Zwar ist der Mensch, so wie er einmal ist, in seiner Endlichkeit und Unzulänglichkeit auf Auctorität angewiesen, und es ist ihm natürlich, das Große zu achten. Solche Achtung verdienten und fanden immer insbesondere auch die vorleuchtenden philosophischen Geister. Aber da es sich in der Philosophie um die Erkenntniß der Wahrheit aus bloßer Vernunft handelt, so muß die ihnen gebührende Achtung sich auf den Umfang, die Tiefe und Gründlichkeit ihres Wissens beziehen, deren man sich nur durch eigenes Studium und Nachdenken bewußt werden kann. Ihre Geistesgröße fordert daher unsere eigene Geistesanstrengung heraus, statt daß sie uns zu einem Acquiesciren bei ihren Erzeugnissen und Lehren bestimmen sollte. Das „Vertrauen," mit dem wir uns ihnen nahen, kann nur ein vorgängiges sein, wie das des Schülers zum Lehrer. Sowie wir uns selbst auf den Lehrstuhl setzen, sowie wir anfangen, selbst zu philosophiren, so wiegen stets nur ihre Gründe, nicht mehr ihr Ansehen. Wir brauchten jedoch diese Reflexionen gar nicht anzustellen, um zu der Einsicht zu kommen, daß Clemens das Vertrauen und die Ehrerbietung, die Bescheidenheit und Gelehrigkeit, die er den heutigen Philosophen gegen ihre Vorgänger zur Pflicht macht, nicht etwa einem Aristoteles und Plato, sondern

vielmehr den Kirchenvätern und Scholastikern, d. h. den speculativen Theologen gegenüber zur Pflicht machen will. Von diesen spricht er, nicht von jenen. Und sein Wort ist gut und aller Beachtung werth, aber die Adresse ist verfehlt. Für den Theologen gibt es eine wissenschaftliche Tradition, für den Philosophen nicht. Dem Theologen kann man sagen, daß es seine Aufgabe sei, nicht erst die wahre, mit dem kirchlichen Glauben übereinstimmende Theologie zu erfinden und neu zu schaffen, als ob deren bleibende Fundamente nicht längst in der Kirche gelegt wären, sondern das von den Vorfahren im Grund- und Aufriß vorgezeichnete, in der Ausführung schon weit vorangeschrittene Gebäude, unter Aneignung und Benutzung der neu gewonnenen Erkenntnisse und Hülfsmittel, und mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gegenwart wieder in Angriff zu nehmen, auszubessern, zu ergänzen und zu vollenden, die Schätze, die sie in ihren Schriften uns hinterlassen haben, aufzuschließen, flüssig zu machen und für unsere Zeit zu verwerthen. Daß das aber nicht durch bloß äußere Aneignung und Zustimmung zu ihren Ausdrücken und Formeln, sondern nur durch Eindringen in die von ihnen aufgeschlossenen Erkenntnißwege und Gründe geschehen könne, daß es sich hier um ein wirkliches Flüssigmachen ihrer Gedanken handle, sei nur im Vorbeigehen bemerkt. Ganz anders verhält es sich in Ansehung der Philosophie. Sie arbeitet wohl immer an derselben Aufgabe, an der wahren Erkenntniß des Absoluten; aber die bleibenden Fundamente derselben, wenn sie auch im Ganzen gefunden und in mehr als einem philosophischen System in mehr und weniger vollkommener Weise gelegt sind, sind als solche doch noch nicht objectiv und allgemein gültig erwiesen. Wenn aber

von einer alten katholischen Weltweisheit die Rede ist in Documenten, denen wir kraft der Auctorität, von denen sie ausgehen, Ehrerbietung schuldig sind, so ist der Ausdruck Philosophie in dem schon von den Vätern gebrauchten weitern Sinne genommen, und damit nichts anderes gemeint, als die christliche Theologie, die, sofern sie es wie die Philosophie mit der Erkenntniß des Absoluten zu thun hat, ganz wohl auch mit diesem Namen bezeichnet werden mag.

(Schluß folgt im nächsten Heft.)

2.

Wie dachte sich Innocenz III. das Verhältniß des Papstes zur Kaiserwahl?

Von Prof. Dr. Hefele.

Zur Entwicklung seiner Ideen über das Verhältniß des Papstes zur Kaiserwahl erhielt Innocenz III. durch den Thronstreit zwischen Otto IV. und Philipp von Schwaben wiederholte Veranlassung.

Kaiser Heinrich VI., Barbarossas Sohn und Nachfolger, hatte kurz vor seinem Tode seinen Bruder, Herzog Philipp von Schwaben, zu sich nach Italien berufen, um seinen Sohn Friedrich II. zur Königskrönung nach Cöln zu geleiten. Philipp war erst in Montefiascone angelangt, als sich die Nachricht vom Ableben des Kaisers verbreitete und einen Volksaufstand gegen die Deutschen veranlaßte. Mehrere Begleiter des Herzogs kamen dabei ums Leben, und er selbst wurde in Deutschland für todt gesagt. Es war ihm jedoch gelungen, über die Alpen zu fliehen, und schon an Weihnachten 1197 hielt er mit geistlichen und weltlichen Großen eine Besprechung zu Hagenau bei Straßburg, um seinem Neffen, dem jungen Friedrich, der jetzt

natürlich in Italien blieb und von seiner Mutter nach Palermo gebracht wurde, die deutsche Krone zu sichern. Ziemlich viele deutsche Fürsten, und darunter mehrere der angesehensten, wie der Mainzer Erzbischof Conrad von Wittelsbach, weilten noch in Palästina als Theilnehmer des s. g. deutschen Kreuzzugs. Sie erneuerten daselbst vor Berytus den Eid, womit sie schon früher dem jungen Friedrich gehuldigt hatten; ihre in Deutschland zurückgebliebenen Collegen aber wollten kein Kind zum König, zumal in so gefahrvollen schwierigen Zeiten. In einem Erbreiche mögen die dauernden Vortheile der fixirten Succession das Uebergewicht haben über die temporären Nachtheile, welche die seltenen Fälle, daß die Krone einem Kinde anfällt, unabweislich mit sich führen; aber in einem Wahlreich, wo der Idee nach immer der Tüchtigste auf den Thron kommen soll, ist ein gekröntes Kind eine monströse unsinnige Erscheinung. Dieß fühlten und erkannten die deutschen Fürsten jener Zeit sicher so gut als wir, wenn auch die Begründung ihrer Ansicht nicht immer stichhaltig war. So einig sie übrigens in der Verwerfung des Knaben waren, so uneinig waren sie rücksichtlich des zu wählenden Mannes. Die Einen wollten den Erblichkeitsgelüsten der Staufer durch Wahl aus einem andern Hause gründlich entgegentreten, die Andern dagegen wünschten das Verbleiben der Krone bei der schwäbischen Familie, und drangen in Philipp, nicht blos, wie er wollte, Reichsverweser für seinen minderjährigen Neffen, sondern selber König zu werden. Es geschah dieß auf den Versammlungen zu Arnstadt und Mühlhausen in Thüringen zu Anfang des Monats März 1198, und in Folge davon nahm Philipp an Ostern zu Worms den Königstitel an.

Die niederrheinischen Fürsten dagegen wählten unter der Leitung des Erzbischofs von Cöln, Graf Adolf von Altona, zuerst den Herzog Berthold von Zähringen, und als dieser wieder zurücktrat, den welfischen Prinzen Otto, den zweiten Sohn des verstorbenen Herzogs Heinrich des Löwen. Er empfing am 12. Juli 1198 nach herkömmlicher Weise zu Aachen, der Stadt Carls d. Gr., und durch den Erzbischof von Cöln, dem das Krönungsrecht zustand, die deutsche Königskrone, während sich Philipp erst am 8. September und zwar zu Mainz durch den Erzbischof von Tarantaise in Savoien, der dazu kaum berechtigt war, krönen lassen konnte.

So standen sich jetzt in Deutschland zwei Könige gegenüber, jeder von einer großen Partei unterstützt; beide einander gleich an jugendlicher Blüthe und an Adel der Abstammung. Sie gehörten den zwei ersten Häusern Deutschlands an, standen gleichmäßig erst in den zwanziger Jahren, und besaßen der Eine wie der Andere glänzende Eigenschaften. Aber während sich Otto mehr durch Heldengestalt und persönliche Tapferkeit auszeichnete, wie sein Oheim Richard Löwenherz, that sich Philipp, früher zum geistlichen Stande bestimmt, durch Bildung hervor, mit Talent und Milde vereinigt, und war entschieden der Beste unter den Staufern. Auch war die Priorität der Wahl und die Majorität der Fürsten für ihn, während dagegen Ottos Krönung legitimer erschien.

Gerade damals befand sich der Bischof von Sutri als päpstlicher Legat in Deutschland, um Rückerstattung der Gelder zu verlangen, welche der verstorbene Kaiser Heinrich VI. und der Herzog Leopold von Oestreich dem englischen Könige Richard Löwenherz abgepreßt hatten (auf

dessen Rückkehr vom Kreuzzug), und zugleich um dem Herzog Philipp von Schwaben, dessen Wahl zum König noch nicht erfolgt oder doch in Rom noch nicht bekannt war, Lossprechung vom Banne anzubieten. In Rom behauptete man nämlich, daß schon Cölestin III. den Herzog wegen seiner Angriffe auf das Patrimonium Petri, die er sich als Regent von Tuscien erlaubt, mit dem Banne belegt habe. Philipp läugnete nachmals die ganze Thatsache und wollte aufs Bestimmteste behaupten, daß eine derartige Censur niemals über ihn verhängt worden sei; jetzt aber ließ er sich durch den Bischof von Sutri vom Banne absolviren, ohne zuvor die Bedingungen zu erfüllen, die der Papst stipulirt hatte. Der Legat wurde dafür bei seiner Rückkehr nach Rom bestraft [1]).

Sowohl Otto als Philipp wandten sich an den Papst, um von ihm Anerkennung zu erlangen [2]), aber wohl schon ehe ihre Boten nach Rom kamen, begann im September 1198 in Deutschland der Bürgerkrieg.

Sobald Papst Innocenz III. hievon hörte, erließ er

1) *Innocentii* III. epp. Lib. I. 24. 25. 26. 236. 242 und *Registrum* de negotio Romani imperii Nr. 29 und 136. Dieses Registrum bildet einen Theil der Innocenz'schen Urkunden, und ist namentlich für die deutsche Reichs- und Kirchengeschichte sehr wichtig. Abgedruckt in den Ausgaben der Werke des P. Innocenz III. von Baluze und Migne (Cursus Patrol. T. 213). Vgl. auch Gesta Innocentii III. N. XXII (in den Ausgaben seinen Werken vorangestellt).

2) *Registrum* de negotio Rom. imp. N. 12, und Gesta Innoc. N. XXII. Vgl. Abel, König Philipp ꝛc. 1852. S. 86 und 333. Hurter, Innocenz III., Bd. I. S. 154 ff. u. 253. Hurter verlegt das bezügliche Schreiben Philipps an den Papst wohl irrig auf den 28. Mai 1199, als gleichzeitig mit dem später zu erwähnenden Briefe der deutschen Fürsten seiner Partei an den Papst (s. S. 609). Böhmer in seinen Regesten des Kaiserreichs unter Philipp ꝛc. verzeichnet diesen Brief Philipps gar nicht.

ein Rundschreiben an alle geistlichen und weltlichen Fürsten Deutschlands. Nachdem er darin zuerst den Segen geschildert, der aus der concordia regni et sacerdotii entspringe, bedauert er, daß die Deutschen zweispältig gewählt, und damit nicht blos dem Reiche, sondern der ganzen Christenheit und Kirche geschadet und Anarchie veranlaßt hätten. Wenn es wahr wäre, was Bösgesinnte behaupten, daß er auf den Ruin des Reichs ausgehe, so würde er sich über diese Unordnung freuen; aber dem sei nicht so, und er habe bisher geschwiegen in der Hoffnung, die Deutschen würden sich selbst an den Papst wenden, vor den ja diese Sache *principaliter et finaliter* gehöre. Sie hätten dieß vernachlässigt. Er ermahne sie nun ernstlich, der Zwietracht zu entsagen und für das Reich zu sorgen, widrigenfalls er selbst einschreiten müßte [1]).

Einen ganz ähnlichen Charakter trägt der Hauptsache nach die Responsio des Papstes, die er in einem Consistorium den Gesandten Philipps ertheilte. Nachdem er darin zuerst die Superiorität des Priesterthums über das Königthum behauptet, gieng er zu dem Satze über: in beiden sei wiederholt in alter und neuer Zeit die Einheit gestört worden. In den Tagen des Kaisers Lothar und des Papstes Innocenz II. seien Kirche und Reich zugleich gespalten gewesen durch den Gegenpapst Anaklet und den Gegenkönig Conrad (den Hohenstaufen), aber die beiden letztern, die Schismatiker, seien unterlegen. Weiterhin sei

1) *Registrum* de negot. Rom. imper. N. 2. Dieß päpstliche Schreiben, nur mit Pontificatus nostri anno II. datirt, wurde von Böhmer (Regesten des Kaiserreichs unter Philipp ꝛc. S. 293) dem 3. Mai 1199 zugewiesen, ich möchte es aber aus einem bald anzuführenden Grunde etwas früher ansetzen.

zur Zeit Alexanders III. die Kirche von einem Schisma heimgesucht worden, während die Reichseinheit unverletzt blieb. Kaiser Friedrich habe das Schisma begünstigt; dennoch sei es zu Grund gegangen. Jetzt sei das Reich gespalten, während in der Kirche Einheit herrsche; aber die Kirche wolle dem Reiche nicht Gleiches mit Gleichem vergelten, vielmehr traure sie über diese Spaltung. Aber man hätte sich schon lange an den apostolischen Stuhl wenden sollen, vor den diese Sache *principaliter* und *finaliter* gehöre, *principaliter*, weil er die Kaiserwürde vom Orient auf den Occident übertragen habe[1]), *finaliter*, weil er die Kaiserwürde verleihe. Der Papst wolle nun die Schreiben Philipps erwägen und dann unter dem Beirath der Cardinäle einen Entschluß fassen[2]).

Dieß geschah jedoch nicht sogleich, und vorher schrieb der Papst nach Palästina an Erzbischof Conrad von Mainz: „unerachtet mehrerer Schlachten zwischen Otto und Philipp habe bisher weder der Eine noch der Andere die Oberhand gewonnen. Er selbst, der Papst, habe sich noch für keine Partei entschieden; er habe warten wollen, ob die Deutschen sich nicht von selbst eines Bessern besinnen und für das Reich sorgen würden. Länger aber könne er zu den übeln Folgen der Zwietracht nicht schweigen“[3]). Wir sehen hieraus, wie der Papst sich einerseits ja nicht beeilte, die dargebotene Gelegenheit zu benützen, um in den deutschen Thronstreit parteinehmend einzugreifen, daß er aber andererseits sich

1) Vgl. darüber unten S. 615 Note 2.

2) *Registr.* de negotio imper. N. 18. Böhmer (a. a. O. S. 295) verlegt diese Responsio erst in den Mai 1200.

3) *Registrum* de negot. Rom. imp. N. 1.

ganz bestimmt das Recht der Entscheidung zuschrieb, für den Fall, daß die Deutschen nicht selbst auf einen Candidaten für die Krone übereinkämen.

Durch dieß päpstliche Schreiben beleidigt, erließen die hohenstaufisch gesinnten Fürsten in Deutschland auf einer großen Versammlung zu Speier am 28. Mai 1199 einen gereizten Brief an den Papst, um gegen seine Einmischung in die deutschen Reichsangelegenheiten zu protestiren [1]). Der Papst erwiederte in ruhigem Tone, und benützte diese Gelegenheit, um sein Anrecht rücksichtlich der Kaiserkrone auszusprechen. Er verwahrte sich gegen den Vorwurf, in die Rechte des Reichs eingreifen zu wollen, vindicirte sich aber die Wahrung der kirchlichen Rechte, zu denen vor Allem die Verleihung der Kaiserkrone gehöre. Er werde denjenigen, der rechtmäßig erwählt und gesetzlich zum König gekrönt worden sei, zum Empfang der Kaiserkrone nach Rom rufen [2]). Hienach anerkennt Innocenz das Recht der deutschen Fürsten, sich frei, ohne Betheiligung des Papstes, einen König zu wählen und diesen als König zu krönen, aber die Verleihung der Kaiserkrone sei lediglich Sache des Papstes, und er werde sie demjenigen aufsetzen, den er für den rechtmäßigen König von Deutschland erachte, d. h. wenn zwei Prätendenten um die deutsche Krone streiten, so entscheide der

---

1) *Registr.* de negot. imperii. N. 14. Daß dieser Brief dem Jahre 1199 angehöre, zeigt Abel, König Philipp 2c. S. 339 ff. Da nun dieser Brief der Fürsten eine Antwort ist auf den obigen päpstlichen Erlaß (S. 607), so muß letzterer um einige Monate früher angesetzt werden, als es von Böhmer (a. a. O. S. 295) und Abel (S. 101) geschah.

2) *Registrum* de neg. imp. N. 15.

Papst (falls die Deutschen sich nicht selber einigten), wer rechtmäßiger König von Deutschland und damit der Candidat für die Kaiserkrone sei.

Wir werden sehen, wie er ein paar Jahre später seine diessfallsigen Ideen in einem Schreiben an den Herzog von Zähringen noch vollständiger entwickelte; aber schon jetzt handelte er darnach, und suchte sich und Andern klar zu machen, für welchen der Prätendenten um die deutsche Krone (auch Friedrich II. eingerechnet) der Papst sich entscheiden müsse. Er that dieß in einer berühmt gewordenen Denkschrift Deliberatio, die er wahrscheinlich im Spätjahr 1199 verfaßte, als eben Erzbischof Conrad von Mainz, aus Palästina zurückkehrend, in Rom weilte. Wie wir wissen, hatte sich Erzbischof Conrad mit den übrigen Fürsten des deutschen Kreuzzugs gleich in Palästina für den jungen Friedrich II. erklärt; der Papst setzte ihm darum jetzt in dieser Deliberatio auseinander, warum er weder für Friedrich noch für Philipp sein könne und wie er überhaupt in der ganzen Sache weiter zu verfahren gedenke [1]). „Bei jedem der drei Prätendenten, sagt er, ist dreierlei zu beachten: was erlaubt, was anständig, was nützlich ist. I. A. Rücksichtlich Friedrichs kann man sagen, es sei a) nicht erlaubt, seiner Wahl zu widersprechen, weil die Fürsten sie früher beschworen haben. War ihr Schwur Anfangs auch nicht ganz freiwillig, so haben sie ihn doch nachmals in Freiheit wiederholt, und auch erzwungene Schwüre können verbindlich sein. b) Auch scheint es nicht anständig, daß der Papst als Vormund Friedrichs gegen

---

1) Böhmer (a. a. O. S. 296) und alle Andern setzen dieß Aktenstück um ein ganzes Jahr später an; aber um Neujahr 1201 war von Friedrich II. als deutschem König gar nicht mehr die Rede.

ihn sei, und ebenso c) nicht nützlich, weil Friedrich dieß später der römischen Kirche würde entgelten lassen. B. Allein andernseits war ad a) jene Wahl Friedrichs keine rechtmäßige, denn sie traf ein Kind, von dem man gar nicht wußte, ob es je zu regieren fähig sein werde; auch kann man nicht zuwarten, bis es erwachsen ist, denn das Reich kann nicht von einem Vikar verwaltet werden, und die Kirche kann und will eines Kaisers nicht entbehren; ad b) der Papst ist nur Vormund Friedrichs für Sicilien, und endlich ad c) wäre es der Kirche gar nicht nützlich, wenn Friedrich die Kaiserkrone und die sicilische miteinander vereinigen würde ꝛc. II. A. Was Philipp anlangt, so scheint es a) nicht erlaubt, seiner Wahl zu widerstehen, weil er von der Majorität der Fürsten erwählt ist; b) es scheint auch nicht anständig, weil es als Rache wegen der Kirchenfeindlichkeit seiner Vorfahren angesehen werden könnte; c) nicht nützlich aber ist es wegen der großen Macht Philipps. B. Andererseits aber scheint es a) doch erlaubt, weil Philipp excommunicirt und von dem Bischof von Sutri nicht rechtmäßig absolvirt war, als er gewählt wurde. Auch steht er mit Excommunicirten in Verkehr, und hat den Eid, den er seinem Neffen Friedrich geleistet [1]), eigenmächtig, ohne die Kirche gehört zu haben, gebrochen. b) Es ist ferner anständig, ihm zu widerstehen, damit die Krone nicht erblich wird, und es ist c) nützlich, denn Philipp gehört einem der Kirche feindlichen Hause an, und hat seine eigene Feindseligkeit gegen sie schon bethätigt (ausführliche historische Nachweisung). III. A. Otto endlich

1) Wie die andern deutschen Fürsten hatte auch er bei Lebzeiten Heinrichs VI. dem jungen Friedrich gehuldigt.

betreffend könnte man sagen: a) der Papst dürfe ihn nicht begünstigen, weil er von der Minoritat gewählt sei; b) seine Begünstigung wäre nicht anständig, weil dem Verdachte ausgesetzt, daß nur Haß gegen die Hohenstaufen sie veranlaßt habe; und sie sei c) nicht nützlich wegen der geringen Macht Ottos. B. Allein auch Otto ist von Vielen und zwar den Bessern gewählt; zudem ist er persönlich tauglicher als Philipp, weil er nicht kirchenfeindlich ist, wie dieser, und ihn bevorzugen heißt nicht dem Andern Böses mit Bösem vergelten, sondern nur dem Feinde keine neuen Waffen geben. Darum ist es erlaubt, anständig und nützlich, daß wir uns für Otto entscheiden. Uebrigens wollen wir bei den deutschen Fürsten durch einen Legaten dahin wirken, daß sie sich auf eine geeignete Person für die Krone einigen oder uns die Sache überlassen. Thun sie weder das Eine noch das Andere, so werden wir uns offen für Otto erklären" [1]).

Trotz dieses für Otto günstigen Resultates der Denkschrift machte der Papst noch wiederholt weitere Versuche, die Deutschen zu einer Verständigung unter sich selbst zu führen, denn nur im äußersten Nothfalle wollte er vom päpstlichen Entscheidungsrechte Gebrauch machen. Die Deutschen sollten selbst darüber einig werden, wen sie allgemein als König anerkennen wollten, damit er diesen zum Kaiser krönen könne. Gelinge ihnen keine solche Einigung, so sollten sie ihn freiwillig als Schiedsrichter annehmen, und nur wenn auch dieß nicht eintrete, werde er kraft seiner amtlichen Autorität entscheiden [2]).

---

1) *Registr.* de neg. imp. N. 29.
2) *Registr.* de neg. imp. N. 30 u. 31.

Aber schon am 1. März 1201 verließ Innocenz den Vermittlungsstandpunkt, und sprach sich nun offen und entschieden für Otto aus, vielleicht um dessen eben jetzt wankende Sache wieder zu festigen. „Die Kirche, sagt er, könne und wolle nicht länger eines tauglichen Beschützers entbehren, und er selbst könne den Ruin des christlichen Volkes nicht länger geduldeen. Da er nun dem Einen der beiden Erwählten seine Gunst unmöglich zuwenden könne wegen seiner Excommunication und seines Eidbruchs (Friedrich II. gegenüber), ebenso wegen seiner und seiner Vorfahren Feindseligkeit gegen den apostolischen Stuhl und die Kirchen, auch überdieß das Reich nicht erblich werden dürfe, so habe er sich für den Andern entscheiden müssen" [1].

Hiemit hatte Innocenz das bisher mehr nur theoretisch beanspruchte Recht, in strittigen Fällen entscheiden zu können, wem die deutsche Königskrone gebühre, und zwar aus dem Grunde, weil sie die Kaiserkrone nach sich ziehe, — dieses bisher mehr nur theoretisch beanspruchte Recht hatte er nun auch faktisch in Ausübung gebracht, und es galt jetzt, seinem Spruche Achtung zu verschaffen. Er erließ zu dem Ende noch am selbigen Tage nicht weniger als 18 Schreiben (Registr. N. 32—49), aber deßungeachtet waren Anfangs manche deutsche Fürsten, obgleich nicht hohenstaufisch gesinnt, über die Einmischung des Papstes in ihre Königsfrage so erbittert, daß sie im Begriff standen, aus Opposition gegen Rom statt Ottos einen dritten Candidaten aufzustellen (Registr. N. 51). Nur die Ankunft und energische Thätigkeit des Cardinallegaten Guido von Präneste bewirkte einen Umschwung, indem er auf der

1) *Registrum* de neg. imp. N. 32 u. 33.

Fürstenversammlung zu Cöln (29. Juni 1201) die päpstlichen Dekrete verlas, Otto als römischen König und (künftigen) Augustus proclamirte, und alle seine Widersacher, namentlich Philipp, mit dem Banne bedrohte. Er wiederholte dieß auch auf dem Fürstentage zu Corvey, und Otto übersprudelte so von Dank gegen den Papst, daß er sich in einem Briefe an ihn „von Gottes und deiner Gnade römischer König" nannte, auch sich als plasma speciale der römischen Kirche betitelte (Registr. N. 53. 81. 106). Diese bisher unerhörten Ausdrücke mußten manches patriotische Herz verletzen und empfänglich machen für die Vorstellungen Philipps: „durch das Verfahren des Papstes sei die Freiheit Deutschlands und namentlich die freie Königswahl gefährdet, und Innocenz hasse ihn nur darum, weil er ohne seine Genehmigung zu regieren gewagt habe" (Registr. N. 52). Die Folge war, daß sich die Freunde Philipps wieder ermannten, und auf dem Hoftage zu Bamberg, bei dem auch der Leichnam der hl. Kunigunde (Gemahlin Heinrichs II.) erhoben wurde, den Schwur der Treue erneuerten. Bald darauf erließen sie auch eine kräftige Protestation gegen das, was Cardinal Guido in Deutschland gethan, indem niemals zuvor ein Papst oder dessen Legat sich angemaßt habe, als Richter das Gewicht der Wahlstimmen abzuwägen, oder gar als Wähler den deutschen König selber ernennen zu wollen [1]).

Der Papst beantwortete diese Protestation ganz gelassen und begütigend, und sein dießfallsiges schon oben berührtes Schreiben an den Herzog von Zähringen vom

1) *Registrum* l. c. N. 52. 61. Böhmer, a. a. O. S. XII und 12—14. Abel, a. a. O. S. 138 f.

Mai 1202 ist wegen seiner Auseinandersetzung der Rechte des Papstes in Betreff der deutschen Königswahl sehr berühmt geworden. Es ist bekannt unter dem Titel „Dekretale Venerabilem“, findet sich im Registr. l. c. als Nr. 62 und ging auch in das corpus juris canonici über, c. 34. X de elect. (I, 6.) [1]. „Er habe, sagt darin der Papst, das Recht der deutschen Fürsten, einen König, der nachher Kaiser werden solle, zu wählen, nicht im Geringsten antasten wollen, denn er wisse, daß es ihnen seit alten Zeiten gebühre, und hauptsächlich durch den apostolischen Stuhl zu Theil geworden sei, der das römische Kaiserthum von den Griechen auf die Germanen übertragen habe [2]). Aber auch die Fürsten müßten erkennen, daß dem Papste zustehe, die zum König erwählte und zum Kaiser zu promovirende Person zu prüfen, da ja er sie zu salben, zu weihen und zu krönen habe. Ganz allgemein stehe demjenigen die Prüfung zu, dem auch die Händeauflegung zustehe (z. B. bei der Priesterweihe); sonst wäre es ja möglich, daß der Papst einen Sacrilegus oder Excommunicirten oder Häretiker oder Heiden, falls die Fürsten einen solchen wählen würden, salben, weihen und

---

1) Vgl. darüber Phillips Kirchenrecht, Bd. III. S. 192 ff.

2) Nach dem Untergange des weströmischen Reiches schrieben sich die Oströmer auch das Recht auf das Kaiserthum im Abendland zu, und Einzelne, wie Justinian, waren faktisch auch Kaiser des Occidents. Diese abendländische Kaiserwürde übertrugen nun später, will Innocenz sagen, die Päpste auf einen germanischen Fürsten; und indem sie diese Kaiserwürde an das deutsche Königthum knüpften, gaben sie den Deutschen das Recht, sich nicht einen gewöhnlichen König zu wählen (das hätten die Deutschen auch ohne Rom gekonnt), sondern einen solchen König, der Kaiser werden soll.

krönen müßte. Sein Legat aber sei nicht als Wähler aufgetreten, denn er habe ja wirklich Niemanden gewählt und Niemandens Wahl veranlaßt; aber auch nicht als Richter (cognitor), denn er habe weder Ottos noch Philipps Wahl quoad factum bestätigt oder verworfen, sondern er habe das Amt eines Verkündigers (denuntiatoris) vollzogen, und die Person des Herzogs von Schwaben für unwürdig, die des Königs Otto aber für würdig erklärt (denunciavit), die Kaiserkrone zu erhalten „nicht in Rücksicht auf die Wähler, sondern wegen der persönlichen Qualitäten der Gewählten. Daß aber der Papst bei einer zwiespaltigen Wahl, nachdem er zur Eintracht gemahnt und lange gewartet, endlich einem Theil seine Gunst zuwenden könne, zumal man von ihm Salbung ꝛc. verlange — und beide, Philipp und Otto, hätten dieses Verlangen wiederholt gestellt —, das sei ersichtlich ex jure et exemplo. Denn wenn die Fürsten aller Ermahnungen unerachtet sich nicht einigen können, so dürfe dieß dem apostolischen Stuhle nicht zum Nachtheil gereichen, der eines Advokatus und Defensor bedürfe (probatio ex *jure*). So habe der Papst auch früher schon zwischen Lothar und Conrad III. für Ersteren entschieden" (probatio ex *exemplo*).

Die Anschauungen Innocenzens concentrirten sich sonach in Folgendem:

a) An sich steht den deutschen Fürsten das ganz ungeschmälert freie Wahlrecht ihres Königs zu.

b) Auch seitdem die Päpste die früher von den Byzantinern beanspruchte Kaiserwürde des Abendlandes auf einen germanischen König (Carl d. Gr. u. Otto I.) übertragen haben, wählen die deutschen Fürsten diesen König, welcher Kaiser werden soll, ganz frei und unabhängig vom Papst.

c) Nun aber tritt das Recht des Papstes ein. Da der Gewählte nur durch päpstliche Salbung ꝛc. Kaiser wird, so steht dem Papste das Recht der Prüfung zu, ob er solcher Salbung ꝛc. würdig sei. Dieß schließt weiter in sich, daß falls diese Prüfung zu Ungunsten des Gewählten ausfällt, die Deutschen entweder einen Andern zum König wählen müssen, oder wenn sie dieß verweigern, der Papst die Kaiserwürde einem andern König zuwendet, da die Kirche eines Advokatus und Defensors bedarf.

d) Im Falle einer strittigen deutschen Königswahl aber ist es Aufgabe des Papstes α. die deutschen Fürsten vor Allem zur Wiederherstellung der Einheit zu ermahnen, damit sie sich auf einen Candidaten, etwa einen dritten, vereinigen. β. Sind die dießfallsigen päpstlichen Ermahnungen fruchtlos, so entscheidet der Papst entweder als freigewählter Schiedsrichter oder jure proprio kraft seines Amtes für den Einen oder Andern der Prätendenten, und er muß dieß thun, ist völlig dazu berechtigt, weil die Kirche, wie bemerkt, nicht auf lange eines Defensor ꝛc. entbehren kann. γ. Aber der Papst trifft seine Entscheidung nicht in Folge eines von ihm gefällten Urtheils über das Faktum der Wahl (d. h. er hat nicht zu untersuchen, ob die Wahl des Einen mehr berechtigt sei, als die des Andern, nach Priorität, Majorität der Stimmen u. dgl.), sondern er entscheidet lediglich nach der Qualität der Personen, und gibt demjenigen Prätendenten den Vorzug, der für die Kirche ein besserer Defensor ꝛc. zu werden verspricht.

Die so exponirten Ansichten des Papstes wurden von vielen deutschen Fürsten gebilligt und als richtig erkannt, wie daraus erhellt, daß Ottos Partei von da an sich in

hohem Grade vermehrte und er im Sommer 1203 den Höhepunkt seiner Macht erreichte. Daß er sich nicht darauf erhielt, war theils Folge von Unglück, theils Wirkung seiner eigenen Fehler, namentlich seiner übeln Gewohnheit, die besten Freunde zu beleidigen. So fiel bald sein eigener Bruder sammt andern Fürsten wieder von ihm ab, wogegen Philipp allmählich faktisch fast einziger Herrscher in Deutschland wurde, mit dem Papste wieder in Unterhandlungen trat und vor Allem seine Lossprechung vom Banne erwirkte. Dieß veranlaßte das Gerücht, der Papst wolle Otto preisgeben; aber in Wahrheit gieng sein Plan und Streben dahin, zunächst α. einen Waffenstillstand in Deutschland herbeizuführen und sofort β. Verhandlungen unter den beiden Prätendenten selbst einzuleiten, damit Einer, durch Concessionen befriedigt, dem Andern das Feld räume. Solche gütliche Vereinigung hatte ja der Papst schon von Anfang an gewollt, und die Deutschen wiederholt zur friedlichen Beilegung des Zwistes ermahnt. Als seine Worte fruchtlos verhallten, trat er selber ins Mittel, und entschied sich für Otto, in der Meinung, durch das Gewicht seines Votums die Einheit wiederherzustellen, für Reich und Kirche zugleich sorgen zu können.

Im Sommer 1203 war er nahe daran, dieß zu erreichen, da es aber mit und ohne Ottos Schuld nicht gelang, griff Innocenz wieder zu seinem ersten Plane und Rathe zurück in der Hoffnung, durch die Schläge eines langjährigen Bürgerkrieges mürbe gemacht, würden sich die Parteien jetzt leichter verständigen, als zuvor. Er schickte deßhalb im J. 1207 den Cardinalbischof Hugolinus von Ostia (später Gregor IX.) und den Cardinalpriester Leo vom hl. Kreuze nach Deutschland, welche schon im August

j. J. eine Verhandlung beider Theile zu Quedlinburg herbeiführten. Philipp bot hier seinem Gegner die Hand seiner Tochter Beatrix sammt dem Herzogthum Schwaben oder dem Königreich Arelate an, falls er zurücktrete; da dieß aber nicht angenommen wurde, rief der Papst Bevollmächtigte beider Prätendenten nach Rom, um hier (Febr. 1208) unter seinen Augen und unter seiner Leitung über den Frieden zu verhandeln. Er that dabei soviel für Otto, daß die Gesandten Philipps klagten: „ihr Herr hätte leichter mit Otto selbst als mit dem Papste ins Reine kommen können" [1]). Man sieht, er wollte Otto, nachdem er sich einmal für ihn entschieden hatte, nicht fallen lassen, und ihm entweder die Krone selbst retten, oder doch die größtmöglichen Concessionen verschaffen. Allein auch diese zweite Verhandlung führte zu keinem Resultate, und eben wollten beide Theile in Deutschland wieder zu den Waffen greifen, als Philipp am 21. Juni 1208 von Pfalzgraf Otto von Wittelsbach, einem Neffen des ersten bayrischen Herzogs aus dem Wittelsbacher Hause, und des (jüngst verstorbenen) großen Erzbischofs Conrad von Mainz, in einem Zimmer des bischöflichen Palastes zu Bamberg ermordet wurde. Ein Schwerthieb durchschnitt ihm die Pulsader am Halse. Daß dieser Mord mit dem Thronstreit durchaus in keiner Verbindung stand, und der Mörder selbst ein eifriger Ghibelline war, ist bekannt; was aber der Chronist Arnold von Lübeck von einem Uriasbriefe berichtet, welchen König Philipp dem Wittelsbacher bei seiner Bewerbung um eine Tochter des polnischen Herzogs mitgegeben habe u. s. f., lautet so mährchenhaft, daß wir es nicht wiederholen.

1) *Registrum* de neg. imp. 142. 150. 151.

Immerhin mag übrigens Privatrache Ursache des Frevels gewesen sein. — Nachdem die große Verwirrung und Auflösung aller Ordnung, die dem Tode Philipps folgte, einigermaßen überwunden war, wurde König Otto auf dem Reichstage zu Frankfurt im November 1208 von allen Fürsten, auch der hohenstaufischen Partei, anerkannt, und ihm die Reichskleinodien übergeben, welche bisher die Gegner besaßen. Papst Innocenz hatte sich alle Mühe gegeben, dieß Resultat herbeizuführen, und den jungen Friedrich II. abgehalten, daß er nicht als Gegenkandidat auftrat.

Hat uns das Bisherige gezeigt, welche Rechte sich Papst Innocenz rücksichtlich der Kaiserwahl zuschrieb, so könnte uns die Geschichte der nächstfolgenden Jahre zeigen, welche Stellung sich der Papst rücksichtlich der Absetzung eines deutsch-römischen Kaisers vindicirte. Da jedoch Innocenz bei dieser Veranlassung seine Anschauungen nicht speciell explicirte [1]), sondern sich hierin einfach auf den bekannten Standpunkt Gregors VII. und anderer Päpste des Mittelalters stellte, so bietet auch die von ihm in den Jahren 1210 und 1211 ausgesprochene Excommunication und Absetzung Otto's nichts Besonderes dar. Sie ist nur insofern merkwürdig, als Innocenz, um den unwürdigen und gefährlichen Otto zu stürzen, die so wohl begründeten Bedenken gegen die Verbindung der sicilischen mit der deutschen Krone opferte, und durch Entscheidung für Friedrich II. selber dem Papstthum den gefährlichsten Gegner großzog.

1) Wenigstens ist keine hierauf bezügliche Urkunde auf uns gekommen, denn das Registrum de negotio Rom. imperii endet mit den Briefen aus dem Jahre 1209. Ohne Zweifel war es früher vollständiger.

Schließlich interessiren uns noch die Bedingungen, an welche Innocenz III. die Verleihung der Kaiserkrone knüpfte. Wir ersehen sie ganz zweifellos aus den drei der Hauptsache nach identischen, ja fast buchstäblich gleich lautenden Reversen, welche Otto IV. und Friedrich II. ihm gegenüber ausstellten. Schon in den ersten Jahren des deutschen Thronstreits, am 8. Juni 1201 leistete Otto zu Neuß bei Düsseldorf den hierauf bezüglichen Schwur, und wiederholte ihn noch etwas vollständiger und genauer präcisirt zu Speier im Mai 1209, kurz bevor er nach dem Tode seines Gegners die Romfahrt antrat, um die Kaiserkrone zu empfangen. Vier Jahre später aber übernahm auch Friedrich II. nach der Excommunication Otto's dieselben Verpflichtungen, stellte darüber auf dem Fürstentage zu Eger in Böhmen am 12. Juli 1213 eine feierliche Urkunde aus, beschwur sie am nämlichen Tage in seiner Kapelle zu Eger, und wiederholte diesen Schwur auch mehrmals noch unter dem folgenden Papste [1]).

Hienach mußte der Candidat der Kaiserkrone dem Papste versprechen:

1. Daß er ihm und seinen Nachfolgern in gleicher Weise Gehorsam und Ehrfurcht erweisen wolle, wie es die frühern Kaiser gethan hätten.

2. Die Wahlen der Prälaten sollten fortan frei sein, den canonischen Vorschriften gemäß.

3. Die Appellationen an Rom sollten in keiner Weise gehindert werden.

1) Die betreffenden Urkunden finden sich im *Registr.* de negotio Rom. imperii. Nr. 77 und 189; bei Pertz, Leg. T. II. p. 205. 216. 224 sq. 231—233. Raynald, Contin. Annal. Baronii ad ann. 1201, 15. 1209, 10. 1213, 23 sq.

4. Auf das von einigen frühern Kaisern eingeführte jus spolii rücksichtlich der Hinterlassenschaft verstorbener Prälaten werde verzichtet.

5. Alle Spiritualia sollten lediglich den Kirchenvorstehern überlassen bleiben.

6. Der Kaiser werde dem Papst behülflich sein, alle Häresie auszurotten.

7. Die Kirche solle ungestört bleiben im Besitze derjenigen Güter, welche ihr frühere Kaiser oder Andere vorenthalten haben, die sie aber wieder erlangt hat. Zugleich werde der Kaiser sie unterstützen, auch diejenigen wieder zu bekommen, in deren Besitz sie noch nicht ist. Gelangen solche Güter in die Hand des Kaisers selber, so werde er sie ohne Schwierigkeit der Kirche zurückstellen. Hieher gehöre alles Land von Radikofani bis Ceperano (d. h. das Patrimonium Petri im engern Sinne, von Nord bis Süd, von der sienensischen bis zur neapolitanischen Grenze, wie noch jetzt), die Mark Ancona, das Herzogthum Spoleto, die Mathilde'schen Güter, die Grafschaft Britenorium (jetzt Bertinoro in der Romagna südlich von Ravenna), das Exarchat Ravenna, die Pentapolis und Anderes.

8. Wenn aber der Kaiser nach Italien komme, um die Kaiserkrone zu empfangen, oder um der Kirche auf Einladung des Papstes zu helfen, so habe er in diesen Gebieten das Fodrum (Verpflegung seines Hofes und Heeres) anzusprechen.

9. Endlich werde er die römische Kirche unterstützen in Bewahrung ihrer Rechte auf Sicilien (als Lehen der römischen Kirche) und aller ihrer anderen Rechte.

Es ist bekannt, wie grob sowohl Otto IV. als Friedrich II. dieß eidlich gegebene Versprechen verletzte, aber

ebenso bekannt ist auch, wie sachte die Referate mancher modernen Historiker über solchen Eidbruch hinweggehen. Sie appelliren zwar sonst sehr gerne an das sittliche Gefühl und sind nicht eben karg mit dem Bannstrahl ihres moralischen Abscheus, namentlich wenn ein Kirchenmann etwas zweideutig handelte; aber etwas ganz Anderes ist es freilich, wenn man den Papst betrog, ihn durch einen falschen Eid überlistete, Stücke vom Kirchenstaat wegriß und die Politik des „Ehrenmanns“ anticipirte. Der Zweck heiligt ja das Mittel!

II.

Recensionen.

1.

Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος. **Philosophumena sive haeresium omnium confutatio.** Opus Origeni adscriptum e codice Parisino productum recensuit, latine vertit, notis variorum suisque instruxit, prolegomenis et indicibus auxit **Patricius Cruice** etc. etc. Parisiis excussum in typographeo imperiali de auctoritate imperatoris. 1860. XL u. 548 SS. in 8.

Indem Referent diese neue Ausgabe der Philosophumena hier zu besprechen unternimmt, entledigt er sich zugleich seines S. 164 des 43. Jahrganges gemachten Versprechens, später mehrere seiner Verbesserungen verderbter Stellen und Conjecturen mitzutheilen. Da der neueste Herausgeber bei der Bearbeitung seiner Ausgabe, wie während des Druckes derselben die Handschrift stets vor Augen hatte, so hätte Referent nicht gedacht, daß die Einsicht des Coder ihm noch so viele Ausbeute gewähren würde, als es in der That der Fall gewesen, man vgl. 61, 15; 93, 5, 10; 95, 6; 140, 6—7; 182, 6; 250, 10; 256,

14; 257, 8; 263, 3; 264, 11 u. flgd.; 267, 4; 306, 14; 325, 13; 335, 4; 339, 7; 363, 4—5; 368, 9; 417, 6; 434, 3; 469, 5. Ich habe die Handschrift nur an den Stellen verglichen, bei denen ich Anstoß fand; sonst habe ich sie nur insoweit durchmustert, als nothwendig war, um mir über die Art und Weise, wie der Librarius einzelne Buchstaben, Silben, Abkürzungen u. s. f. zu schreiben pflegt, genaue Rechenschaft geben zu können.

Was die vorliegende Ausgabe selbst betrifft, so wollen wir, um ein ὕστερον πρότερον zu machen, mit dem Schlusse derselben beginnen, der aus vier Inhaltsverzeichnissen besteht. Das erste (S. 525—532) ist ein „index graecitatis continens ea maxime vocabula quae insolentia quaeque insolentiori vel structura vel sensu noster usurpat.“ Bei ihm scheint Vollständigkeit weder in Bezug auf das öftere Vorkommen eines Wortes, vgl. z. B. ἀρχάνθρωπος, noch auf die Worte selbst beabsichtigt zu sein. Es folgt sodann auf SS. 533—540 der index nominum; die SS. 541—544 enthalten den index locorum scripturae sacrae; den Schluß, SS. 545—548, bildet der index rerum, d. h. die Angabe der Kapitelüberschriften sowohl der Prolegomena des Herausgebers, als des Buches selbst.

Die SS. 1—524 liefern den Text und die kritischen, wie exegetischen Noten und zwischen beiden die lateinische Uebersetzung. An den Noten ist unter Anderem zu rügen, daß man an einer beträchtlichen Anzahl Stellen nicht sehen kann, welche die Leseart der göttingschen Ausgabe ist, und daß sehr oft nicht angemerkt worden ist, daß diese und jene Emendation oder Conjectur in derselben ebenfalls schon vorgeschlagen oder in den Text gesetzt ist. Sonst finden sich in der französischen Ausgabe manche vortreffliche Ver-

besserungen und viele schöne Vermuthungen. Ob aber um dieser einiger Dutzenden von Conjecturen und Emendationen willen eine neue Ausgabe dieses Werkes schon jetzt nothwendig war, ist doch sehr zu bezweifeln. Die lateinische Uebersetzung, welche im ersten Buche nach Seite XL die an einigen Stellen veränderte Delarüe'sche ist, läßt in Bezug auf Treue und Genauigkeit, wie Eleganz viel zu wünschen übrig, was bei der Vorlage jener der göttinger Editoren um so schärfer getadelt werden muß. Mit Unrecht hat er zuerst an vielen Stellen seiner eigenen, weniger treffenden, vielfach ungenauen Wiedergabe einzelner Worte und Phrasen den Vorzug vor jener der Ersteren eingeräumt; sodann sind vielfach Wörter des griech. Textes ganz übergangen worden. Phrasen ferner wie: necesse est *ut* habeas u. s. f. hätten gänzlich vermieden werden sollen, wenn auch die Vulgata und die kirchlichen Schriftsteller sich derselben bedienen. An vielen Stellen des Buches endlich kann man sich des Gedankens nicht erwehren, als ob die Constituirung des Textes einer andern Hand angehöre, als der, welche die Uebersetzung anfertigte.

Wir gehen jetzt zur Vorlage unserer Emendationen verderbter Stellen oder Muthmaßungen in Betreff derselben über. E = der Editor; G = ed. goetting. Von den zwei neben einander stehenden Zahlen bezeichnet die erste die Seite der in Rede stehenden Ausgabe, die zweite die Zeile des griech. Textes. Wenn nach zwei vorausgehenden Zahlen eine einzelne nachher folgt, so bezeichnet diese die Zeile der zuletzt angeführten Seite. N. = Note.

1. Der Titel des Turiner Coder ist zu emendiren in *ὠριγ. παντιμοτάτου* (oder wenigstens *παντίμου*) *καὶ σοφ.* Afrikanus schreibt in der Grußformel des Briefes, den er

wegen der beim Propheten Daniel sich findenden Geschichte der Susanna an Origenes richtete: *χαῖρε .... καὶ πάντα τιμιώτατε ὦρ.* u. s. f. vgl. dazu Routh reliq. sacr. II., 316 ed. II. — 3, N. 10 erfährt man nicht, wie cod. Medic. liest, dasselbe gilt N. 12 für cod. Taur. — 5, 10 *τῷ τ. ἀνθρ. βίῳ* = *generi humano* vgl. Grimm zu 4 Macchab. 17, 14. — 6, 6 *πρωτοστάτης τῆς αἱρ.* vgl. Basil advers. Eunom. 1, 1 p. 208 B ed. Bened.; 7 *λαβόμενος* kann ein Irrthum sein, der dem vorhergehenden *ἐπιβαλόμενος* seinen Ursprung verdankt. Aber wenn man hier an *λαβόμενος* Anstoß nahm, warum ließ man denn 4, 7 *ἐπιβῆναι* passiren? — 7, 1 *τῶν προαρξαμένων* = praedecessorum sc. eorum i. e. haereticorum, wie z. B. Aristoteles nach unserem Auctor der praedecessor des Basilides war u. s. f. — 8, 5 lies mit Röper *σαμίων.* — 9, 5 lies mit uns *ἐξωτερ. ἐκάλεσεν* [*καὶ*] *τοῖς μὲν .... μετριώτερα. Ἐφῄψατο φυσιγ. πρῶτος* (so auch Röper) *ἐξεῦρεν.* — 12, 9 *συνισταμένης τῆς γῆς ἔτι καὶ συννενημένης* = terra adhuc coalescente et compacta; so E nach seiner Conjectur. Allein, wie paßt zu *συνισταμένης ἔτι* = cum coalesceret, doch *συννενημένης* = cum compacta esset? Da ist denn doch die Vulgata *συνσεσημμένης* noch besser. Wir möchten im Falle einer Aenderung schreiben *καὶ οὐ συμπεπηγμένης* oder *καὶ οὐ νενημ.* oder *κ. οὐ συννεν.*; 11—12 verbessert Gesner ad Lucian. Tom. I. p. 546 ed. Reitz also: *χρ. τινά. τοῦτο* (= ita manducatum) *γὰρ εὐθ. ἀντιλ. προσφερῆ ἀνθρ. γ. ὀδ.* (= *similem* h. s. odorem assumet) etc. — 13, 1 *ἂν* nach *ἴδοιμεν* ist ein unnöthiges Einschiebsel, vgl. Kühner gr. Gramm. II, p. 551, Anm. 1; 4 lies für *προσῄει* mit uns *πρόσιοι* nach Kühner p. 538 § 809, 2 b oder *προσίῃ* mit E nach Kühn. p. 536, 5.

— 14, 3 über Empedokles und Demokritus vgl. Sozomenos h. e. 2, 24 — eine Stelle, welche den Editoren dieser beiden Werke entgangen ist; 11 lies mit uns *κάμνὸς δ' οἰωνός τε κ.* — 15, 4 flgde: *ἡράκλειτος δὲ φυσικὸς φιλόσοφος, ὁ ἐφέσιος, τὰ πάντα ἔκλαιε, ἄγνοιαν τοῦ παντὸς βίου καταγιγνώσκων καὶ πάντων ἀνθρώπων, ἐλεῶν δὲ τῶν θνητῶν βίον* u. s. f. Wie ungeschickt hinkt der subjective Genitiv *καὶ πάντων ἀνθρώπων* nach, und wie ungefällig ist in Anbetracht der ganzen Stelle der objective Genitiv *τοῦ παντὸς βίου* nach *ἄγνοιαν*! Mir scheinen die Worte *καὶ πάντων ἀνθρώπων* eine Glosse zu sein, die von der Hand eines Lesers herrührt, der die Bedeutung des Wortes *βίος* a. d. St. = genus humanum übersah und es im Sinne von vita nahm. Ferner ist *βίον* nach *θνητῶν* offenbar verderbt; es ist an Statt desselben *ὅμιλον* oder *ὄχλον* zu lesen. Heraklitos war nach Timons Ausdrucke *ὀχλολοίδορος*. — 18, 3—4 zur Erläuterung dieser Stelle dient am besten Basil. comment. in Esai. c. 5. § 148. t. I. p. 483 D ed. Bened.: *Ἔστι τοίνυν ἡ νεφέλη ἀὴρ παχὺς ἐκ τῆς ὑγρᾶς κατὰ γῆν ἀναθυμιάσεως συνιστάμενος, εἶτα μετεωρισθεὶς τοῖς ἀνέμοις, ὅταν λάβῃ παρ' αὐτῶν ἀξιόλογον ἄθροισμα καὶ τὸ ἐκ τῆς ἐνεσπαρμένης αὐτῷ νοτίδος βάρος ἱκανὸν ἐγγένηται, τότε σιαγόνας εἰς τὴν γῆν ἀφίησι. καὶ αὕτη τῶν ὄμβρων ἡ φύσις ἀπὸ γῆς τὴν ἀρχὴν ἐχόντων καὶ δι' ἀέρος πάλιν ἐπὶ τὴν γῆν φερομένων.* Es ist zu bedauern, daß G. Röpers Versuche, die Stelle herzustellen, nicht angegeben hat, wer weiß, ob nicht der eine oder andere Leser durch sie angeregt das Richtige gefunden hätte. Stände etwa da: *ὑετὸν δὲ τῶν ὑγρῶν* (oder *τῆς ὑγρότητος*) *ἐκ* (oder *ἀπὸ*) *γῆς ἀναδιδομένων* (oder *-μένης*) *καὶ* (an Statt *ἐκ*) *διὰ τῶν*

νεφελῶν (mit G für τῶν ὑφ' ἡλίου) ἐπὶ τὴν γῆν φερομένων (oder -μένης)· ἀστρ. u. s. f., so hätten wir wenigstens einen verständlichen Satz. — 21, 12 lies ἐξ ἀτμῶν τῶν, was der hdschftl. Leseart am nächsten liegt. — 22, 1 lies σελ. σώματά τε τ.; 15 Gronov's Conjectur findet sich in Diog. Laertius. — 24, 3 etiam hat die Uebersetzung, obwohl im Texte καὶ mit Röper ausgemerzt ist. In 25, 2 schließt unsere frühere Vermuthung sich der handschriftlichen Leseart am nächsten an; zu ἕκαστον ist natürlich ζῶον zu ergänzen; κατὰ τὸ σῶμα (= in einer seiner körperlichen Beschaffenheit entsprechenden Weise) τῷ νόῳ; 12 ist καὶ ein falsches Einschiebsel E's, der übersah, daß ἀφορ. δεδωκότων den Grund des κορφ. π. τ. μ. φ. γ. enthält. — 26, 2 Der Paraphrase in 6 οὐ γενόμενον gemäß wäre doch wohl ἀγένητον zu lesen. — 29, 3 Die Uebersetzung giebt non mit W., im Texte fehlt οὐ; in 11 ist bei der Leseart der Handschriften zu verbleiben, da δοκεῖν auch activ gebraucht wird. — 30, 4 fehlt τις und 31, 3 δὲ in der lat. Uebersetzung. — 32, 5 Die Worte περὶ Πλάτωνος sind ein von dem Auctor nicht herrührendes, aus Unwissenheit in den Text gesetztes Randlemma. Der Auctor schrieb ohne Unterbrechung . . . πλ. ὁρίζει, ἐστὶ ταῦτα· ἀρχὰς εἶναι τοῦ π. θ. u. s. f. — 35, 1 ist in R hinter ὑποτίθεται ausgefallen T; 36, 8 ist μὲν beizubehalten. In 40, 4—5 streiche ich zuerst die Kommata nach εἶναι und ἀέρος und schreibe sodann an Statt μετὰ der codd. und edd. μέγα, wodurch der folgende Komparativ λεπτότερον gesteigert wird; verwechselt sind beide Wörter 26, 11. Es ist 46, 11 wohl zu lesen ἰδίᾳ φωνῆς = ἄναρθρον vgl. 6—7; sollte ferner nicht vielleicht ἀεὶ in λόγον und ὀνομάζουσι in νομίζουσι zu ändern sein?

So hätten wir wenigstens einen verständlichen Satz gewonnen; dessen Inhalt den Worten des Auctors *καθὼς προείπομεν* gemäß in dem Vorhergehenden sich findet; von G's Vermuthung kann das aber nicht behauptet werden, es sei denn, man nehme irgendwo im Vorhergehenden eine Lücke an. Die Worte *ὕμνους τε ἀναπέμπ.* schleppen ungeschickt genug nach; *πρὸς αὐτὸν* = deum ergänzt freilich Jeder leicht von selbst. Sollte aber nicht vor diesen Worten *ὕμν. τ. ἀναπ.* eine Lücke sich finden, die aus Porphyr. de abstinent. 4, 17: *θρησκεύουσι .... τὸν τοίνυν χρ. .... ἰδιάζοντος* sich vielleicht ergänzen ließe? Oder haben wir nicht am Ende auch hier wieder nachläßig vorgenommene Excerpte vor uns? In R spricht Röper's *βραγμᾶνες* mehr an als die Vulgata, die = quippe qui Brachmanes sint; 10 vgl. Tacitus hist. 4, 6 und Lipsius daselbst. Auch 47, 3—6 hier scheint R's Zweifel sehr begründet und sein Vorschlag sehr ansprechend; 9 *καθὼς προδεδηλ.*, aber wo? Uebrigens vgl. noch Cramer's Anecd. gr. e codd. mss. bibl. Oxon. IV, 234 flgde.

IV. Buch. 54, 2 wie Longinus, der den von Gsfrd mit B bezeichneten Codex der praep. evangel. schrieb, nach Belieben bald größere, bald geringere Auslassungen vornahm, ja das zwölfte Buch ganz überging, so hat es auch wohl der Librarius der Philosophumena oder sein Dictant gemacht. In 8 ist mir *ἐπονομάσαντες* sehr anstößig; 192, 5 steht dafür richtiger *ἐπιψευσάμενοι*; ich schreibe a. u. St. *ἐπινοήσαντες* = „adinvenientes" bei vet. lat. interp. Iren. Irenäus gebraucht sehr oft dieses Wort, welches Epiph. haeres. 33 mit *χαρίζεσθαι* verbindet. C schreibt in 9 *εἰς καλὰς* u. s. f., warum that er 192, 7 nicht ein Gleiches? Es sind in 57, 2 *πρόσ. ὁρίσ. ἐπιζ.*

in der Uebersetzung übergangen; in 58, 14 genügt ein bloßes *εἰκός* nicht, es sollten die durch die Schuld des Copisten ausgefallenen Worte *εἰκὸς αὐτὰς διαφέρειν* aus Sextus ergänzt werden. Ob 62, 2 *γένεσιν, ἐκ περιττοῦ* (so E) *ἔτι εἰρήσθω*? In 15 verdient nach Sextus § 24 unsere Vermuthung *τετρανθεὶς* doch den Vorzug. 93, 1 cod. *παραβαλλόντες*, allein der Corrector hat mit rother Tinte das erste *λ* ausgestrichen; in 2 *ἴδιον* oder *ἴδον* a pr. m. cod., wie es scheint, der Corrector aber hat auch hier mit rother Tinte *ο* in *ει* verwandelt, wie er auch in 6 vor *ἐν*, welches fol. 12 vers. schließt, ebenfalls mit rother Tinte *τοὺς δὲ* durchgestrichen. Der obere Rand und der Seitenrand fol. 13 rect. fast bis zum Ende enthalten Alles, was von *λαβὼν* an folgt bis *προσ* inclusive in *προσπευσάμενος*; mit *πευσόμενος* (so und nicht *πεισόμενος* hat der cod.) beginnt die erste Reihe des Blattes. Der obere Rand beginnt: *τ*(?)*.σ*.......(.) *λαβὼν* u. s. f. *τ*.. *δ*. *θέλῃ ν* (*κ*? *π*?).....(.) *σ* (?) *βεῦσθαι* (*αι* ist mit dem bekannten Abkürzungszuge geschrieben) *μόνον*. Ferner hatte cod. *οἴχεται* (*ε* war oben an *χ* angehängt, und *αι*, wie vorher, geschrieben); sodann ist die Silbe *ερ* vor *ων* noch sichtbar. In 8 hatte Röper, nicht Miller *ὕδατι* vorgeschlagen. In 94, 4 hat cod. deutlich *ἐκαυσ*[*εν*], wornach E und Mil. zu berichtigen sind. Ferner hat cod. *ἀσύνετον* |.. (es stand wohl *καὶ* da in Form einer seiner Sigla) *ἐπὶ* (es ist *ε* und der erste Zug von *π* noch vorhanden, und über der Linie finden sich zwei spir. lenes, der letztere wohl nur ein Stück vom oberen Schnörkel am *π*); es folgt weiter [*π*]*αλὺ δὲ* | *π*. *τ*. *παρόντας* |— jetzt folgt eine Lücke von vier Zeilen, deren jede wenigstens eilf Buchstaben enthielt; sodann fährt cod. fort *τ* (mit einem nach oben

gehenden Schnörkel ungefähr, wie in τοῦ παγετοῦ tab. IV. Nro. 17 am Gregor. Cor. ed. Schäfer) φρητιΝ (über ι steht ein Zeichen, welches einem spiritus lenis oder der Sigla von ες ähnlich ist) ἢ (nach ἢ, welches die Zeile schließt, wäre noch wohl für 3—4 Buchstaben Raum, wie es auch oben nach πολὺ δὲ, unten nach εἰσελθόντες, ἐλλάδι, συνήθεις und μάγους sich findet) | ἐ, sodann über der Linie τ, wie es scheint, möglicher Weise auch γ, und ρ mit einem Zuge, wie er in der letzten Sigla von γράφεται tab. VI. Nro. 3 am Greg. Cor. ed. Schf. sich findet, jedoch natürlich mit Weglassung des dort beigefügten α; auf der Reihe selbst ist noch ein freier Raum von wenigstens zwei Buchstaben; sodann ἐπικαλοῦντας (nicht -τες; α stand zwischen τ und σ über der Reihe) | δαίμ. u. s. f.; endlich ἐπὶ π. . . . . (.) — es stand über π auch Etwas, was natürlich nur ein Vokal oder eine Sigla für eine Silbe gewesen sein kann; ob πάλην oder nach Schol. Venet. ad Hom. Il. 10, 7 παλὴν; oder πέπλον? στ hat nicht da gestanden; ich wenigstens erkenne π noch ziemlich deutlich —| βαλὼν u. s. f. In 10—11 hat cod. προσ|πευσόμενος . . . . . (.) ε ἔνδον, ob also εἶτα δὲ ἔνδον? Ferner hat cod. πλη und dann ρ mit einem Zuge, wie ich ihn so eben in 7 bezeichnet habe, also πλήρη, was natürlich nach bekanntem Irrthume für πλήρει gesetzt ist. — 96, 2 hat cod. ohne Accent, Hauchzeichen und Apostroph τουτ αυτο; der Corrector hat es in τοῦτ' αυτο mit rother Tinte verändert, jedoch letzteres Wort ohne Accent gelassen. — 97, 6 ob προσαρ. ἀποστάσας [τε] τὴν ὁ.? Nach λίβανον in 98, 4 erwartet man eher δὲ καὶ oder etwas Aehnliches, als γάρ. Zu προσλάβοις in 100, 9—10 paßt doch nur

ὀργῆς. Ob 101, 6 γυμνοῖς [τοῖς] πόσιν, wie man γυμνῇ τῇ κεφαλῇ u. s. f. sagt? Nach λέβητι 103, 2 ist πλήρει ausgefallen. Da nach 4 erst später πίσσα (es steht freilich ὑγρὰ dabei) in den Kessel geschüttet wird, so ist πίσσης hier doch etwas anstößig; ebenso erregt ὡς ἐμβράσσοντι Bedenken, da erst 4 von ὑποκαίειν die Rede ist. Ob ὡς ἐκβράσσοντι, da der Codex ἐμβράσσοντι hat? Oder stecken gar der Nominativ des Singulars eines männlichen Particips und das Pronomen τι in ἐμβράσσοντι? Endlich wäre τοῦ δὲ ὄξους ..... μιγέντος ἀντιλαμβανομένου die richtigere Construction. Während die zu 106, 11—12 geäußerten Vermuthungen grundlos sind, ist 107, 1 φανερὸν für παρὸν sehr passend. In N. 12 auf 109 lies πορπαθὲν oder πορπηθὲν an Statt des Druckfehlers πορπωθέν. Die Uebersetzung von 111, 16 ist ungenau, wie die Conjectur ungenügend; in R steht ἐπίπλεον, im Texte aber ἐπιπλέον. In 113, 5 wäre φανερῶσαι τὰ ὅσα ξ. ὑ. τ. αἱρ. ἐπεισάγονται πρ. eine gefügigere Verbindung, als die Vulgata. E ist 114, 3 auf dieselbe Vermuthung gerathen, die wir l. l. vorgetragen hatten; er übersetzt jedoch ungenau; 115, 11 will er richtig ϑ streichen. Wir verbessern 116, 1—2: ἀριθμῶν (so auch E) λαβόντα προαγωγείαν (= προσθήκην) ἀρετῆς. In 119, 4 hat der Text ἐπεί; die Uebersetzung folgt der Vermuthung ἔτι; der größeren Concinnität wegen möchten wir lieber νομίζομεν μηδ. lesen. Fehler, wie 123, N. 4 sind den Abschreibern, nicht, wenigstens gewöhnlich nicht, den Auctoren beizumessen. — 127, 14 hat cod. δὲ τοῦ; in 16 übergeht die Uebersetzung πάντως; 128, 8 lies: παραφυλάσσων τηρῶν [τε] π. In 129, 6—7 ist die Darstellung ziemlich hölzern; ob in πρὸς ἑαυτὸν ein

Wort steckt, welches den Sinn von *ἀντίμισθον* hat? Der Optativ *εἴη* an Statt *ᾖ* wäre 130, 7 nicht unrichtig; sodann möchten wir lieber *ᾖ τῶν ἀστρ. συνέστηκεν* [*ᾖ*] *γεν.* schreiben, als E folgen. Wir schreiben 134, 9 *θαυμάσαντες κατακολουθήσαντές* [*τε*] *τὰς* u. s. f. und 135, 17 einfach *συνέχουσι τὰ ὄμματα*, da dieses Wort häufig mit *σώματα* verwechselt worden ist.

V. Buch. Der handschriftlichen Leseart läge 138, 4 *ἀποκρύψας* näher; zu 8 flggd vgl. Iren. 2, 13, 2; ferner lies 14 *κατ' αὐτοῦ* [*τὴν*] *ἐνεργ.*; vorher ist sui nach erroris eine unnütze Zugabe in der Uebersetzung. — 139, 4 vgl. Offenb. Joh. 2, 24; der Irrthum in 7 entstand vielleicht aus den falsch aufgelösten Abkürzungen von *πρώτην* und *ἀρχήν*, so daß *οὗτοι τὴν πρώτην τῶν ὅλων ἀρχὴν* herzustellen wäre. Soll 140, 2 geändert werden, so wird wohl *αἰώνων γονεῦ ς* (= *καί*) *πολ.* zu schreiben sein; in 6—7 steht im cod. deutlich *α . . . . υ ≯* = *ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ | γν.*; in 8—9 sind die oberen Theile von *λθεν* noch vorhanden, und Miller hat der Handschrift getreu *κατῆλθεν* geschrieben. Im Folgenden erinnern die Begriffe *νοερόν, ψυχικόν, χοϊκόν* an נשמה, רוח, נפש des Buches Sohar und an spiritus, anima, mundialia bei Iren. Zu *μάθετε* in 140, 10 vgl. 130, 7; 240, 10; 445, 11. Mit *οὐ γάρ* wird in 144, 12 die Rede direct; sodann bessere mit uns *αὐτῆς ἢ τύπον εὕρῃ, ἢ οὐσίαν καταλήψηται* vgl. z. 306, 10; daß a. u. St. der Auctor *καταλήψεται* geschrieben habe, kann ich nicht glauben. Uebrigens kommt mir bei 4 seqq. unwillkürlich stets Plat. Phaed. p. 94 e in den Sinn. Nur nach Streichung von *τις* hinter *φησί* kann die Conjectur *θνητοῦ* für *θνητῇ* 145, 15 in G's Add. bestehen. 146,

10 steht *καὶ* im Texte ungeachtet des „Delevi" in R; das Komma nach *μερῶν* ist zu tilgen mit C. Sodann ist 147, 1; 151, 9; 282, 9; 343, 7; 403, 9 *ἀλλὰ γὰρ* mir sehr anstößig, obwohl mir z. B. Heinichen's Bemerkung ad Euseb. h. e. 6, 41. p. 504 annot. ed. Oxon. nicht unbekannt ist; ich schreibe dem griech. Sprachgebrauch gemäß *ἀλλ' ἄρα*. In 148, 9 ist es unnöthig, *κρυπομένην* zu vermuthen. — 149, 9—10 lies *κατηγγελκότές* [*τε*] *ἰδ. κ.* und 150, 4 *γένεσις ὑπό* [*τε*] *τοῦ* u. s. f. — 151, 8 stände *ναοῖς* besser nach *ἁγίων*. Beachte 153, 4 und 161, 4, 8 das Wort *ἀρχάνθρωπος* = *principalis homo* bei Iren. adv. haeres. 5, 21, 1 in vet. lat. interpr. [1]) — 154, 2 ist die Vulgata *περιέθηκε* ganz richtig, also nicht zu verändern. — Zu 158, 9 vgl. Iren. 1, 24, 6. — C's Vermuthung 160, 8 ist höchst unnöthig; ebendasselbe gilt von der Maury's 161, 5, da ja *ἀνακτόρῳ* = *ἀνακείῳ* ist, wie schon Valcken. ad Herod. 9, 65 gezeigt hat. — In 162, 14 vermuthet C *οἰκιῶν*, was er schlecht genug mit *qui habitat* wiedergiebt; denn *οἰκιῶν* ist Particip Futuri von *οἰκίζειν*, also = *qui inhabitare faciet*. — 163, 4—5 lies entsprechend dem vorhergehenden *συγκλύσωσι* hier *συγκαύσῃ*. Zu 165, 14 vgl. Evgl. Joh. 5, 28 seqq. In 197, 8 liegt dem *ὅλων* des cod. unsere Vermuthung *ὤνων* näher, als C's *ὠνίων*. — Ob 169, 14—15 *ἀμέλει* [*δὲ*] *καὶ αὐταῖς κα*[*τὰ τοῦτο*] *καλ.*? — Lies 173, 1 *ἃ μυηθέντες οἱ ἀνθρ. μιαρὰ π. ὀφ.* Die vers. vulg. lat. Past. Herm. 2, Mand. 5, 2 hat *supervacuis*, also *μικρῶν* und nicht *μιαρῶν* gelesen; interp. lat. cod. Palat. hat *stultis*, also *μωρῶν* mit text.

1) Vgl. noch unsere Bemerkung in dieser Zeitschrift in Bd. 44. S. 303.

Simonid. 7 S richtig βαλεῖν für λαβεῖν; Cassianus in einem Frag. bei Clem. Alex. strom. 3, 553 P (200 Sylb.) hat πατεῖν, wie man auch a. u. St. lesen könnte. In 174, 14 ist ἔστω ohne Noth beigefügt; lies 175, 6 ἁπάντων τε für ἀπό τε des cod. und 11 wenigstens τῇ ἑαυτῆς ἐπινοίᾳ; ob gar αὐτοῦ τῇ ἐπινοίᾳ? — 177, 1 ist wohl vor Ἕλληνες zu interpungiren und σοφίαν aus δ᾽ὀφίαν entstanden; überhaupt ist die ganze Stelle sehr verderbt. Die falsche Schreibweise δαβίδ in 181, 9 verdient eine scharfe Rüge. — 182, 5 zu χυθὲν χάος vgl. 144, 17; daß ferner schon Miller ἐργαζομένη vermuthet hat, verschweigt C, der ἔλαχεν für ἔλαβεν schreibt und es „locum sortita obtinet" übersetzt und νόμον von ἐργαζ. abhängen läßt. Mir scheint es natürlich, ἐργαζ. absolut zu fassen und νόμον mit ἔλαβεν zu verbinden. In 6 liest Miller ἔλαφον, was adjectivisch gefaßt werden müßte, C verändert gewaltthätig ὑδαρόν. Da jedoch der cod. fol. 40 rect., vers. 19 ganz deutlich ἔν. φον (der Punkt nach ν bezeichnet einen nicht mehr erkennbaren Buchstaben) hat, so möchte ich ἔνυλον = ὑλικήν, was vortrefflich in den Zusammenhang paßt. In den noch eben erkennbaren Spuren des fehlenden Buchstaben glaube ich übrigens den obersten Theil des letzten Zuges von α, wie den letzten Theil des unten auslaufenden Zuges, der an φ sich anschließt, zu erkennen. Sonst vgl. zu den vorhergehenden, wie den zunächst folgenden Versen besonders 160, 4 seqq.; jedoch ist zu bedauern, daß unser Auctor daselbst die ἐξαλλαγὰς ποικίλας der Psyche in Bezug auf σχῆμα, μορφὴ und πάθος aus dem evangel. sec. Aegypt. nicht mitgetheilt hat. In 183, 2—5 ist das drei Male wiederholte κλαίει schwerlich fehlerlos, wie auch das dop-

pelte κρίνεται; für das dritte κλαίει wird wohl χαίρει zu lesen sein. Ich lese 9—10, indem ich ζήτημα in δὴ πῆμα auflöse, also: εἶπεν δ' Ἰησοῦς· ἐσόρα[μὲν] δή,

πάτερ, πῆμα κακῶν, ὅγ' ἐπὶ χθόνα u. s. f.

Zu 184, 8 vgl. Iren. 1, 30, 15. — Da wir 481, 5 flgde und bei Theodoret haeret. fabl. 1, 17 gerade dasselbe finden, was wir 185, 4 lesen, so hätte man die Leseart des cod. unangetastet lassen sollen; man kann höchstens der Deutlichkeit halber die Worte ἡ δὲ πρ. τ. — τομάς parenthesiren. In 6 liest E mit S προεχ., S. 353, 4 aber folgt er im Texte Miller und schreibt προεχεῖς, die Uebersetzung hat aber cohaerentes = προσεχεῖς. Ebenso folgt er 187, 9 S, 482, 15 dagegen Sauppe, während er 186, 12 gegen den cod. und Theodoret haeret. fabl. 1, 17 nach 482, 5 ändert. Lies 188, 15 mit uns οὖν δὴ ἐκ. — Die Uebersetzung ist 190, 14—15 mit dem Texte in Widerspruch; Miller hätte sich auf 197, 13 berufen können. Ob 193, 9 κουφίζουσα τὰ γέμοντα? Auch 194, 9 ist, wie fast überall, S's Uebersetzung treuer, als die E's. In 195, 2—3 weisen die Namen der fünf Diener des Kronos, deren letztere jedoch im cod. fehlt, auf Aegypten hin. Der dritte οὐώ [1]) = dem koptischen OYΩ = fama. Ob in οὐωάβ das sahidische OYAAB = mundus, purus, sacerdos steckt? Vielleicht sind die Wörter verderbt, so daß in ihnen solche verborgen liegen, die mit den koptischen Wörtern OYOEIN = splendere, lucere und OYΩINI = lux, splendor verwandt sind. Das Wort ἐοαί, wenn es nicht bloße Buchstabenspielerei ist, wie z. B. auch Pistis Soph. 357 eine ähnliche sich findet, halte ich für verderbt. Das

1) Οὐωὶ = dem kopt. OYΩI = OYOEI = ἀγρούηρος bei Euseb. P. E. 1, 10 p. 35 d. ed. Vig. = p. 79 tom. I. Gsfrd. zu vermuthen, liegt sehr nahe.

ποικίλαις χρόαις im Vorhergehenden erinnert an das koptische ΑΙΛΟΥΑΝ, wie das Wort βένα in 196, 3 an בינה; ebenso wird der kundige Leser die Namen in 7 auf der Seite, die uns beschäftigt, sofort als hebräische oder chaldäische erkennen. Weiset ja auch der Anfang des 14. Kap. offenbar auf die Träumereien hin, wie sie bei den Juden in Babylonien und Syrien und den Eingeborenen dieser Länder, namentlich des letzteren, in Folge des bei ihnen so vielfach in Anwendung gebrachten Synkretismus, so recht heimisch waren. Treffend ist E's Verbesserung des hdschriftl. Fehlers 194, 10, wie auch des in 195, 2. — σαφῶς in 198, 9 hat Miller wohl bewogen, in καὶ ὄψεται das κατόψεται des cod. zu verändern, während G dieses beibehält und καὶ einschiebt. — 200, 5 μικρὰν ist verderbt; 156 flggd. heißt Aegypten ἡ κάτω μῖξις, sollte also hier etwa eine Lücke sein, in der sich etwas Aehnliches fand? Oder ist μικρὰν aus μακρὰν verderbt? 165, 7 ff. sind οἱ μακρὰν = οἱ ὑλικοὶ καὶ χοικοί, ob darnach unsere Stelle zu bessern ist? Oder ist μικρὰν aus einer Irrung des Abschreibers oder seines Dictanten entstanden und also einfach zu streichen? Vielleicht steckt gar noch ein ärgeres Verderbniß in dieser Stelle, dessen Besserung einer kundigeren Hand aufbewahrt ist. — 201, 5—6 lies εἴρηκε πάντως· καί; auch 205, 9 ist die Uebersetzung unvollständig. Ob 206, 2—5 ... τις ὥσπερ ἐγκίσσημά τι τὸ (oder ὃ) α. τ. ῥάβδου λευκὸν γεγονός (od. γέγονεν), ὁμοούσιος τ. π. τ. ἐν τ. οὐρανοῖς, ὅλος καὶ ἐκεῖ (= ἐκεῖσε) ἀνέρχ.? Mil. lieset κατ' οἰκεῖαν ἔρχ., besser wäre πρὸς τὰ οἰκεῖα, wie 222, 10. — 207, 7 liegt ἄλλο δ' οὐδὲν der hdschriftl. Leseart am nächsten. — 208, 10 πάντα πᾶσιν ἐντιθεμένην ist im Falle einer etwaigen

Aenderung wohl das Beste. Obwohl auch 484, 10 *κατέσπασται* sich findet, so könnte man, wenn nicht *μετενήν.* in etwa entgegenstände, 210, 11—12 nach 213, 3 u. 11; 215, 8 *κατέσπαρται* vermuthen. — Das corr. 211, N 2 vor Mill. gehört in N. 6. — 215, 9 wenn auch *σφοδρὰς* besser ist; so folgt daraus noch lange nicht, daß der Auctor auch so geschrieben haben muß. Ferner war 10 *σύρματι* unverändert zu lassen, man könnte 486, 1 eben so gut nach u. St. ändern; ebenso ist *εἴσω* ohne Noth in *εἰς τὴν* verändert. — 220, 2 lies *ὅτε* an Statt *ὅτι*, wie das *quum* der Uebersetzung lehrt. Ob 221, 15 *οὕτω αὐτὸ τὸ ζ.*? Aus dem vorhergehenden *τρέχει* wird 222, 11 leicht *ἕπεται* oder ein ähnliches Zeitwort im Gedanken ergänzt. Lies 223, 7 *ἐν μὲν τῇ πρώτῃ*; 225, 10 ist *ὡσεὶ* ganz entbehrlich. Sodann setze den Satz *οἱ πάντες* u. s. f. höchstens in Parenthese. Es zeigt *δὲ* in 12, daß der Auctor excerpirt. — Es sind 230, 10, 11; 253, 16 flggd.; 290, 4; 358, 5 für die Textesgeschichte des A. T. von einiger Bedeutung. — 235, 15 würden die Attiker wohl *οἷς ἐνετ.* und 236, 10 *αἷς* gesetzt haben; unser Auctor bedient sich jedoch an anderen Stellen auch der Attraction. 237, N. 16 lies *τριοδίαις*. — Beachte 240, 10—11 des Auctors Urtheil über die Häresie des Justinus. In 241, 4 ist, wie überall, *μυοῦσθαι* richtig mit dem Accusativ verbunden. Deßhalb habe ich schon früher anderswo in Pauli Br. an die Philipp. also interpungirt .... *περισσεύειν ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσιν· μεμύημαι καὶ χ. κ. π.* u. s. f.

VI. Buch. Lies 242, 8 *ἐχρήσατο, ἄλλοις δὲ ϑ.*; oder adoptire die Vermuthung von S. — Lies 245, 14 *τάχιον ἀνϑρ. γενομένῳ, ὄντι ὡς ϑεῷ* = citius (= zu bald) homini facto, quum esset quasi deus. Vgl. zu 246,

1, 15 evgl. Joan. 1, 13. — 248, 3 ist die Uebersetzung ungenau. Lies 250, 10 mit cod. ὃς ἔσται οὐσία (iota subscr., welches der cod. übrigens bald setzt, bald wegläßt, wo es stehen sollte, fehlt hier richtig; nach dem die Zeile schließenden οὐσία fehlt im cod. die Interpunction) δυνάμει· (hier interpungirt der cod.) μ. u. s. f. — 9—10 hatte schon S das Richtige gegeben. — 253, 7 τὸ πνεῦμα τοῦ ἐπιφερομένου sc. πνεύματος, nur so läßt sich die Leseart des cod. erklären; in 16 könnte Jemand διδάσκει vermuthen, jedoch unnöthig. — 254, 10 ὃν vgl. Kühner l. l. § 786, Nro. 3, p. 505; lies 14 ἑκατέρωθεν ἐλλαβοῦσαι; 255, 4 ἐπεσπ. — ἐφθ. hat S richtiger durch's Plusqpfkt wiedergegeben; es ist 6 nach 254, 15 offenbar mit uns zu ergänzen διὰ [τῆς ἀρτηρίας] τῆς κατὰ ῥ.; S's Ergänzung ist mit 254, 15 in Widerspruch; zu dem vorhergehenden ἀμνίῳ vgl. Clem. Alex. paed. 1, 6. p. 121 fin. P (44 S), wo ἀγγεῖον = ἀμνίον ist, wenn nicht gar so dort zu schreiben ist. Ob sodann 13 ὡς [καὶ oder καὶ αἱ] ἐπιγρ.? Lies 256, 1 ἡ δ' ἐπιγρ. τοῦ βιβ. δ. (oder β. τοῦ δ.) u. s. f.; man beachte 6 das Particip ὁδευομένη; in 14 hat cod. ganz deutlich ἀκοὰς ὑπακοῆς. — 257, 8 hat cod. δ.'....ριον; die nach rechts gewandte obere Biegung des δ geht noch jetzt fast bis auf die Linie, so daß der erste der folgenden Buchstaben mit ihr verbunden war; über diesem stand der noch jetzt sichtbare Acut; sodann folgt ein leerer Raum, der nur drei Buchstaben fassen konnte. Stand, wie ich fest glaube, eine Form des Thatwortes δεῖν da, so kann es nur δέοι gewesen sein. Daß hier οι nicht über ε geschrieben stand und der Acut vielmehr als ι in οι zu nehmen sei, ist mir unzweifelhaft gewiß. Ich lese δέοι κύριον, oder δέοι τὸ κύ-

ριον, wo dann ο oben an τ angehängt gewesen wäre, jedoch ziehe ich erstere Leseart vor, da man sonst οι in θέοι als über der Reihe vorhanden gewesen annehmen müßte, was nicht der Fall war. Mir ist κύριος hier = κύριος κριτής. Lies 258, 1 καὶ στραφῇ oder καὶ [ἐν] στραφήσεται; oder, da die Gräculi der späteren Zeit auch nach ἐάν, namentlich aber nach κἄν den Indicativ setzen, κἂν στραφήσεται; jedoch dürfte a. u. St. der Indicativ wohl eher vom Librarius, als vom Auctor selbst herrühren. Mil. vermuthet 263, 3 ἀπάγων λέγει, was E nicht hätte verschweigen sollen. Der cod. hat μετα|γγϊ....`, was nur μεταγγίζων ἐπὶ sein kann (ε war oben an π angehängt); ich lese ferner πλ. ὑπάγει für λέγει, was im cod. die Zeile schließt. Die folgende Zeile beginnt mit εἶναι, in dem das über ν geschriebene αι noch sichtbar ist; alsdann folgt ein ganz sichtbares, in die Breite gezogenes μ, an welches sich ohne Lücke ἐτε anschließt. Ich halte dafür, daß über μ die εν bezeichnende Sigla nebst dem Accente stand und in ἐτε das τ ein verkehrt gelesenes γ ist und ἐλ wegen des vorhergehenden μὲν ausgefallen ist, also εἶναι μὲν. ἔλεγε herzustellen sei. Ob 264, 1 ἦ? Man beachte sodann den Uebergang aus der indirecten Redeweise in die directe; so wird E's εὑρεῖν ganz überflüssig; in 8 ist σίμωνος eine in den Text eingedrungene Randglosse; in 11 ist zwischen τῇ und μίξει das Adjectiv ξένῃ noch ganz deutlich zu erkennen. Endlich hat der cod. τὸ, ἅγιος ἁγίων am Schlusse der letzten vollen Reihe des fol. rect. Unter diesen Worten steht zuerst ein Schnörkel, den man, wenn er nicht auch in ähnlichen Fällen im cod. sich fände, für ein K nehmen könnte; es folgt dann λλη, wo jedoch η auch allenfalls κ gelesen

werden könnte, dann folgt ein kleiner, kaum einen Buchstaben fassender Riß, darnach, jedoch ein wenig über der Reihe ος, wornach ein Comma steht, und endlich ἁγια-
σεται
σθη, in dem jedoch αι mit dem bekannten Abkürzungszuge geschrieben ist. Ich habe früher καταλλήλως ἁγιασθήσεται vermuthet. Ob sodann οὐδαμῇ oder οὐ γὰρ δή κρατ. (sc. λέγουσι, was aus dem vorhergehenden λέγοντες Jeder sofort leicht ergänzt) ὑπό (was besser ist, als das ἐπὶ des cod.) u. s. f.? In 265, 5 ist καὶ vor δεδοκ. einfach nach Iren. zu streichen. C läßt 267, 9 ἕως νῦν unangefochten; warum hier nicht ein Gleiches gethan? Ob in 12 πράσσοντας ἃ β. zu verbessern ist? Iren. velint, was richtiger durch ἃ oder ὅσα ἂν βούλωνται wiedergegeben würde. In Ir. hätte vet. lat. interp. *curare eos hos* oder *liberi agerent* schreiben sollen. In 13—14 sind Bunsen's Conjecturen mit Unrecht in den Text gesetzt. Es ist 266, 3 λύσειν allein richtig; 8 εἰκόνα τε σ., vet. lat. itps imag. *quoque*, wie er τε so auch an einigen anderen Stellen mit quoque wieder giebt. — 267, 4 hat cod. fol. 67 r., vers. 13: ἐν τ. γί. τη | ὑπὸ πλ.; nach dem ersten τ stand wohl η; nach γϊ sehe ich deutlich den obersten Zug eines τ in das folgende τ münden, wie unser Librarius gewöhnlich zwei ττ in ähnlicher Weise neben einander schreibt z. B. in 243, 6; es ist also zu lesen ἐν τῇ γίττῃ. Ich hatte, ehe ich den cod. eingesehen hatte, an *codeta* gedacht; es gab bekanntlich zu Rom eine codeta maior, die trans Tiberim lag, und eine minor, die im Marsfelde war. — 269, 12 lies ταῦτα (sc. ἐκθήσομαι, was aus dem vorhergehenden προεκθ. zu entnehmen ist) ἃ [ἀπὸ] π. λ. In 271, 5 schiebt C un-

passend γὰρ ein. — διαιροῦσα in 274, 6 ist ad intellectum gesetzt; πρὸς τὸ πρόσωπον (hier: Göttin) ἀποτείνεται ὁ λόγος; ist es verderbt, so könnte man vermuthen, es sei ein Adjectiv ausgefallen, von dem in σα noch ein Rest übrig sei; oder es seien gar zwei Adjective verloren gegangen, deren Gegensatz in 4 sich findet. In 8 ist Röper's δρ. εἰς ὀβ. am verständlichsten. Die Darstellung im Folgenden wäre gefälliger, wenn der Auctor etwa geschrieben hätte . . . προνοουμένη τοῦ παντὸς εἰς τὸ ἓν [τὰ] διηρ. . . . . προστίθησι τῷ παντί, ἵνα μένῃ. Ist 275, 8 der Text nicht lückenhaft, so ist Göttling's Lesung und Erklärung d. St. die einfachste. Nach ihm bezieht sich τούτων τ. λ. auf S. 268 seqq.; er liest ἔνια für ἐν οἷς. Vielleicht ist jedoch nach μαθητὴς eine Lücke, in der des Valent. und seines Verhältnisses zu Pythagoras und dessen Lehre Erwähnung geschah, auf den auch das Vorhergehende sich beziehen müßte, so daß etwa zu lesen wäre: πυθαγορείων οὖν καὶ u. s. f., oder πυθαγόρου οὖν καὶ αὐτοῦ τῶν διαδόχων. Ob 276, 13 ἠνειχόμεθα oder ἠνεσχόμεθα λέγειν coll. Kühner l. l. p. 360 Anmerkg 1.? — 279, 13 ἂν vor λογισθείη beizufügen ist bei unserem Auctor wohl unnöthig. Ob 280, 13 . . . . ἐροῦμεν δή· ὅλως u. s. f.? Man beachte 282, 4 δεδόξακαν; ob ähnlich bei Ir. 1, 21, 5 im griech. Texte des Epiph. συνελήλυθαν zu lesen ist? Stelle die Worte εἴκοσι καὶ ὀκτὼ οἱ πάντες in 13—14 zwischen ἐκκησία und δώδεκα δὲ in 11. Was die Note zu 283, 4 besagen will, begreife ich nicht; in 13 ist vielleicht μὲν hinter ἠθέλησε ausgefallen. Ob 286, 9 ἀκλ. κ. ἀμεταστάτως (vgl. 205, 9) oder ἀμεταποιήτως? Das Asyndeton nach λύπῃ 289, 1 ist ungefällig. — 290, 2 ist φησὶν = heißt

es; doch hier nicht ohne Anstoß; 10 ἧς G, was zu erwähnen war. Lies 291, 2 [ὁ] διαβ. Nach ὁ λόγος in 292, 10 ist offenbar eine Lücke, deren Ausfüllung noch zu suchen ist. Nach ἔστι δὲ in 293, 10 ist κατ' αὐτοὺς zu setzen, was durch des Librarius oder dessen Dictanten Schuld in 11 gerathen ist. — 296, 9 richtig C γέγωνε, der wie auch anderswo in unbilliger Weise stumm ist über die Bemerkungen seiner Vorgänger; a. u. St. hatte schon Röper Anstoß genommen. Lies 300, 7 τὸν ὅρον καὶ ἐντὸς [τοῦ] ὅρου; 301, 13 wäre ἐξ αὐτοῦ τῆς σχ. besser. Folgt man der Leseart οὗτος, so sind die Worte κατὰ — οὗτος in 302, 1—2 zu parenthesiren; in 9 las vet. lat. intps ἀρχὴν ἁπάντων ν.; lies 11 αὐτῇ; es konnte ferner δ' = τέσσαρες vor δυνάμεις leicht ausfallen; allein vet. lat. intps Iren. und Epiph. kennen dieses entbehrliche Wort nicht; es kann ein Zusatz unseres Auctors sein. Ob 303, 8—9 περὶ αὐτὸν τὸν βυθὸν διαφόρως κινούμενοι = se agitantes, versantes coll. Plat. de leg. X. p. 908 D? Es hätte 304 διαθέσεις stets mit demselben Worte wiedergegeben werden sollen; lies in 6 διελθεῖν τῶν ἀορ. oder ἐξελθεῖν oder προελθεῖν ἐκ; in 11 hat Epiph. ἐνενόει, C irrt; Epiph. hat 12 προέβαλε = *emisit* vet. lat. intp. Iren. Ob χορηγῶν oder φωρῶν in 305, 1? Vgl. übrigens 243, 9—11. Der Codex hat 306, 14 ἔντος (die obersten Theile von ντ sind noch vorhanden; übrigens kann der Raum auch nur zwei Buchstaben fassen) κατὰ (der oberste Theil von τ und der falsche accent. gravis sind noch sichtbar; es können auch nur vier Buchstaben da gestanden haben) χρίσας (ας steht über der Reihe und ist noch gut erkennbar); es ist also καταχρίσας zu lesen. In τοῦ nach ἐκ war ου über τ geschrieben,

o ist noch sichtbar; dann folgt eine Lücke von 5—7 Buchstaben, darauf ein *υ*, dessen letzter Theil noch sichtbar ist und endlich ein *σ*; der Accent, welcher über dem dritten oder vierten Buchstaben stand, ist noch vorhanden. Ich lese demnach *συμπλήρους* im Gegensatze zu dem vorhergehenden *κένῳ*. — Schreibe 307, 10—11 *ὁτὲ μὲν καὶ* (= etiam) *δ.... ὁτὲ δὲ καὶ* u. s. f.; in 12 ist *καὶ* (etiam) *π. τ. μ. αὐτοῦ γενομένους προέβ.* richtig; E liest *γενέσθαι*, allein alsdann hätte er auch *προσέβ.* schreiben sollen. In *καὶ διὰ τοῦ* 308, 1 ist die Verbindung anakoluthisch; ob 9 *καὶ τοῦτο δὴ π.*, da die Copula entbehrlich ist? Lies 13 *ἀλλὰ τὸ δ.* oder der Gebrauch von *ἀλλ' ἢ* an u. St. ist aus einer Vermischung zweier Constructionen zu erklären. *καὶ γὰρ καὶ* hat G richtig übersetzt, was E übergeht; ebenso liest 309, 2—3 G richtiger *οἷς ἐντυχόντες τινὲς* u. s. f.; 9 fehlt *καὶ αὐτὸς* in E's Uebersetzung. Nicht Iren., sondern Epiph., der Iren. ausschrieb, hat 310, 2 *ὤδινεν*; der Text des Letzteren ist verderbt. Wir übergehen absichtlich das Folgende, welches dem Iren. entnommen ist; wir wollen nur bemerken, daß 316, 3 unser Auctor *ὁσιότητα* an Statt *ἰσότητα* las, ohne den Irrthum wahrzunehmen, und deßhalb *ἐν ἀγαθῷ οὖσα* paraphrasirte. Auch die Editoren haben Dieses übersehen. In diesem Citate hat übrigens E oft ohne Grund geändert; wie er denn auch oft da das Fehlerhafte wieder in den Text gesetzt hat, wo G schon gebessert hatte; in der Uebersetzung hat er jedoch die richtige Leseart wiedergegeben. Lies 325, 13 *ἀπ[ησχο]λημένων*; im cod. glaube ich noch Spuren von *o* vor *λ* zu sehen; sodann fehlen nach *ἀπ* höchstens drei Buchstaben außer dem *o*; der Sinn ist = sed Pythagorae (sc. discipulos) et eorum, qui circa

meteora astrorum occupati sunt, = meteoris astr. intenti sunt u. s. f. Dieses bei kirchlichen Schriftstellern hie und da sich findende Thatwort habe ich tom. IV, p. 54 des index verbor. in Lucian. etc. Reitz., wo es fehlt, aus Charid. c. 19 tom. III., 630 eiusd. ed. notirt. In den Worten ὅσα — ἐκθήσομαι findet sich offenbar eine Lücke, in welcher etwas dem Aehnliches wird gestanden haben, was wir am Schlusse des fünfzehnten und am Anfange des sechszehnten Kapitels des ersten Buches von Iren. lesen. Deßhalb hätte C auch diese Worte des Iren. mitanführen sollen. Uebrigens bestätigen unsere obige Verbesserung und Erklärung die Worte ὄντα μ. ἀστρολ. ἐφευρ. καὶ ἀριθμητ. πυθαγορ. Es stimmt 327, 15 δεκαπλασιάζοντες besser zu συμπλέκοντες. In 331, 3 hat die Conjectur ὁμοουσία wenig Empfehlendes für sich. Die Lesart in C liegt paläographisch näher und ist darum auch wahrscheinlicher. Näher an des Iren. Worte würde sich 332, 2 anschließen μεῖζόν τι πιθανῶς ἐφ.; lies sodann in 8 καὶ αὐτῶν [τὰ] ἐφ. und 9 τῆς π. φ., da σφετερ., wie ähnliche Thatwörter, mit dem Genitiv der Person und dem Accusativ der Sache verbunden werden.

VII. Buch. In der Handschrift ist 335, 4 von καὶ nach σκύλλα nur der accent. gravis sichtbar; eben dieser ist auch von dem folgenden Worte noch vorhanden nebst einem α, das, wie hier, so oft über der Reihe steht; καὶ vor τὸ σιρήνων (denn so hat hier die Hdschrft, während sie gleich richtig σειρ. bietet) kann selbst in der kürzesten seiner compendiarischen Formen nicht da gewesen sein. Ich habe schon früher zu lesen vorgeschlagen καὶ [πλαγκταὶ καὶ] τὸ σ. vgl. Heyne zu Apollod. 1, 9, 25, p. 95 der observatt. C's Conjectur χορός ist ganz und gar zu ver-

werfen, wie jeder Sachkundige weiß, und die von Heyne angeführten Stellen beweisen. Man merke ferner in 13—14 den Plural, der 15 mit *ἑαυτὸν* in den Singular übergeht. Ich schreibe 336, 7 *διὰ τῆς τούτων ἐγγίονος ἀντιπ.* coll. 268, 10 und 427, 5; ferner 8 *τὰ ἀπὸ βασιλείδου*; denn „*τὰ ἀπό τινος complectitur omnia quae sunt in homine et ab eo exeunt, verba, sensus facta.*" Bremi ad Demosth. orat. sell. I, p. 95. — Durch das σ der über der Zeile stehenden Silbe ος in *γένος* 337, 4 geht ein gerader Strich, der, da über ε der Accent steht, diesen nicht bezeichnen kann; es folgt dann eine Lücke von zwei, höchstens drei Buchstaben, über denen sich der spiritus asper nebst dem Acutus findet, sodann *ὄν. πᾶσι τ.* u. s. f. Ob 338, 11 *κεχωρισμένον μὲν* u. s. f.? Das Gewöhnlichere wäre *συγκεχ.* Im cod. finden sich 339, 7 noch der spiritus lenis und der Acut, welcher über dem dritten oder vierten Buchstaben des nicht mehr vorhandenen Wortes stand; der letzte Buchstaben des folgenden, gleichfalls nicht mehr sichtbaren Wortes war η mit dem gravis. Lies 340, 1, da cod. *οὐ δὲ* hat, mit S *οὐδὲν* u. s. f.; *ἂν* in 3 = *ἐάν*; in 1 Klem. ad Cor. 32 ist *ἐάν* (nicht *εἰ*) *τις* ... *κατανοήσῃ* zu lesen. Ob 341, 1 *λ. οὐσία, ἣ ἐκ τ. ὑπ.*? in 5 ist *καὶ* entbehrlich; in 10 wäre im Falle einer Aenderung *διοικούμενον* doch das Annehmbarste. Es fehlt 342, 6 *καὶ* in der Uebersetzung; ob vorher *αὐτῷ ὁ θεολογ.*? vgl. R zu 343, 6—7. Der cod. hat 344, 12 *οὐκ*, was zu erwähnen war; mit der Conjectur *οὐδ'* ist noch nicht Alles a. u. St. in Ordnung gebracht. Wenn der Auctor auch 32, 1; 370, 6 u. s. f. richtig den Comparativ gesetzt hat, so ist doch 345, 6 *πρῶτος* nicht zu ändern; lies 8 mit cod. und Bunsen *καὶ* (= etiam) *ἐκ τ.*

— Schreibe 346, 10 μετά [τε] τ. κ.; 348, 1 ist οὐσίας Druckfehler für οὐσίαν, aber auch in der N. zu 347, 9 ist der Druckfehler in S getreu wieder abgedruckt. Nach 492, 3 coll. 366, 9 ist 352, 13 μεμενήκεν ἐν τ. zu schreiben. Besser wird 355, 5 τι nach σοφώτερον, als nach μεῖζον eingeschaltet. Lies 356, 9 ὡς φθάσαντα (Bunsen ἔφθασε[ν]) ταχθῆναι; φύσιν beginnt die Zeile, welche mit μέλλοντα schließt. — 357, 4 τὴν vor μιμ. ist ein ganz überflüssiges Einschiebsel; in 9 streiche nach 363, 6 κατὰ vor φύσιν oder verwandele es in καὶ = etiam; vorher ist πρὸς τό, wofür 362, 9 εἰς τὸ steht, entbehrlich. Die Vermuthung ἐστέναζε in 358, 6 legt sich sehr nahe; in 11 hat ood. richtig καὶ (= und doch) οὐδὲν κ.; καίπερ ist ganz unzulässig. 360, 10. Wie apoc. Joan. 22, 14, so ist auch 97, 11 ἵνα mit dem Futurum und dem Conjunctiv verbunden, weil es bei εἶναι eben nicht anders geht vgl. z. B. 337, 4. Allein 144, 10 schreibe ich ohne Weiteres καταλήψηται für καταλήψεται, wie ähnlich 295, 16 die Conjunctive der beiden Aoriste sich neben einander finden; 334, 9, wo Röper σημανῶ vermuthet, ist σημάνω die seltenere Form des Aoristes im Conjunctiv; 347, 11 halte ich ποιήσω für den Conjunctiv des Aoristes. Ich lasse die Stellen, wo ἵνα mit dem Indicativ des Futurums sich findet, unangefochten; allein in Fällen, wie 144, 13, ziehe ich den Conjunctiv ohne Weiteres vor. Wenn aber Miller und Bunsen a. u. St. εὐαγγελισθήσηται schreiben, so haben sie die Anfangsgründe der Grammatik vergessen; sie hätten εὐαγγελισθῇ schreiben sollen. Sie scheinen an εὐαγγελίσεται und εὐαγγελίσηται gedacht zu haben. Wir begegnen, wie 287, 15; 389, 12; 390, 1; 410, 10, so auch 361, 1 dem Plusquampfct ohne Augment.

Warum E gegen cod., dem Miller und G mit Recht gefolgt sind, ἐδεδίδακτο stillschweigend hat drucken lassen, weiß ich nicht. In 2 und 3—4 ist κατ' αὐτοὺς so nahe neben einander in demselben Satze doch sehr anstößig. Sodann ist in 3 καὶ vor κατ' zu streichen und vor μακρός zu setzen. Ueber den Vater, Führer, Obersten der himmlischen Reiterschaar in 6 vgl. noch die Ausleger zu 1 Iren. 24, 7 der Ausgabe von Stier. Endlich ist in 7 ὡς δὴ bei unserem Auctor unangetastet zu lassen. — 363, 4—5 der cod. hat nur ἐπιθυ am Schlusse der Zeile, die folgende beginnt ohne Lücke mit ἀλλὰ γάρ. Der Abschreiber hat vergessen die Silbe μῆ über der Reihe beizufügen, wie er es gewöhnlich in ähnlichen Fällen thut; ich lese ἐπιθυμῇ. — 364, 5 lies τῶν [οὐ] κατὰ φύσιν, E schiebt ja selbst 443, 8 auch οὐ ein; ob 6 πάντων [τῶν] κατὰ φύσιν? Da 14 das häufig bei unserem Auctor sich findende καθάπερ der hdschftl. Leseart am nächsten liegt, so ist Jacobi's Conjectur zu adoptiren. Ob 367, 8 nach Theodoret τοῦτον [δὲ] ποιῆσαι? Lies 11 mit Grabe und G φωτεινῆς; bei Iren. 1, 24, 8 fin. ist nach 368, 9 [in] illa zu schreiben; der cod. hat σ̄ρ̄α = σωτῆρα mit Ir. und Theodoret; das σ ist ein wenig dick in seiner Biegung ausgefallen; so haben flüchtige Leser leicht irren können. Ir. hat 12 πατέρα αὐτοῦ (= eius); ferner hos qui h. in 15 = τούτους ἐχ.; aber τούτους τοὺς ἐχ. = hos eos qui. Nach Moschop. bei Lobeck ad Phryn. p. 184 wäre 370, 4 ὢν τις λάγυνος richtiger; wir haben früher βακχικός vorgeschlagen; vgl. noch 380, 5. E schiebt 372, 10 φησὶν nach ἐμπ. ein, allein so hinkt ἀλλὰ λέγει unangenehmen nach; λέγων ohne ἀλλὰ wäre dann nur erträglich. Mir scheint nach ἀλλὰ eine Lücke zu sein, wo προ-

ὄντα oder etwas Aehnliches ausgefallen ist. Ob 382, 6 φ. [τὸ] *δίκαιον*? — 384, 6 vgl. Cureton remains of a very antient vers. p. XXXIII. — 385, 2 die Uebersetzung *ingeniti*, aber der Text *ἀγεννήτου* und ähnlich öfter; in 5 liegt das auch bei Epiph. vorfindliche *ὁραθέντα* paläographisch am nächsten. Bei Iren. scheint in den Worten distare a reliquis Etwas ausgefallen zu sein; bei dem *cum* vor ingenito nach unserem Auctor und Thört einzuschalten und endlich *et aias* = et animas für et eas zu lesen. In 9 hat G wohl besser *αὐτῇ*. In 12 nahm der Librarius *δυνάμεις* = miracula, daher schrieb er *ἐπιτετελεκέναι*. E übergeht G's *κολάσεσι*. Vet. lat. interpr. las *τοὺς δ' ἔτι καὶ κατά τι δ.* — 386, 5 und 8 *καὶ διὰ τ.* = *et ideo*, der cod. hat sodann *καταφρονεῖν*, ob also: *παρούσας διὰ τὸ ὡς. καταφρονεῖν τ. κοσμοποιῶν δὴ* (cod. *διὰ*, was auch Dittographie des vorhergehenden *διὰ* sein könnte) *τῆς*? — Vet. lat. interp. las 387, 3 *οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ* coll. Winer p. 515 ed. VI. und lib. Sap. 19, 14 (15), wo es jedoch anstößig ist. 5 *ὥσπερ καὶ τὰ ἔθνη* = quem ad modum et gentes bei vet. lat. interp., der 8 aut et = *ἢ καὶ* hat, und *ἅπαντας ἡμᾶς* las, wo cod. und Mil. *ἅπαντα* bieten, über die E falsch berichtet; in 11 wäre *ἂν* vor *πληρώσωσι* höchst wünschenswerth; bei dem von unserem Auctor in seiner Weise compilirten Iren. steht in vet. lat. interp. *quoadusque* = *ἕως ἄν*, wie Sauppe conjicirt. Auch das Folgende ist ungeschickt von unserem Auctor geändert, wie 12 lehrt, wo *ψυχὴν* aus dem früheren *ψυχὰς* im Gedanken zu ergänzen ist. Ebenso ist 13 flggd. bei Iren. klarer. Wird *εἰ* beibehalten, so wäre *φθάσαιεν* jedenfalls besser, als das Particip. Allein man muß dem ungeschickten Compilator

Manches hingehen lassen, wenn man nicht annehmen will, daß der Librarius oder sein Dictant nach Belieben abgekürzt habe, wie es Longinus in des Euseb. praep. evangel. gethan hat. Auch 388, 4 ist der Bericht des Iren. klarer, da bei ihm das *τ. καιρῷ ἐκ* im beigefügten Nebensatze seine nothwendige Erklärung erhält; ferner ist *γενέσθαι* (Epiph. *γεγενῆσθαι*) *ὑπὸ π.* = auctore Pilato; Ir. in 5 *καὶ κηρ. δέ τις*; in 7 kürzt der Auctor den Iren. ab. — 389, 7 hat Iren. *μὲν* (quidem) nach *ὁμολ.*, E übersetzt ungenau, bei dem *ὄντως* zu corrigiren ist; ob 12 *τῶν* [*ἀνων*] = *τ. ἀνθρώπων*; Bunsen hätte wenigstens *τῶν πρὸ αὐτοῦ* schreiben sollen. 391, 3 empfiehlt sich des Editors Vermuthung gar nicht; ob *οὐδήπού γε*, *οὐδέ πή* (od. *πω*) *γε*? Vielleicht ist die Stelle noch ärger verderbt, oder gar vor *ἐπὶ τῇ καθόδῳ* Mehreres ausgefallen. In 393, 4 übergeht E, wie so oft, G's Leseart.

VIII. Buch. 396, 6 wäre *πεπλάνηται* wohl die beste Vermuthung. Im Buch selbst geschieht ferner der Gymnosophisten keine Erwähnung; der Librarius muß also abgekürzt haben. Vielleicht aber befanden sich die Inhaltsangaben der einzelnen Bücher zu Anfange der ganzen Handschrift; und indem der Librarius sich dort Rathes erholte, gerieth er auf die Kapitelsverzeichnisse des ersten Buches. 398, 1 *οἵ γ'* = qui quidem G; 399, 9 nach *γενέσεως* wird wohl am besten *ἕκαστος* eingeschoben. 400, 4 ist *αὐτὸς* entbehrlich und 401, 3 *μιᾶς* nach *παρθένου* zu streichen; in Widerspruch mit 6 schreibt E 497, 5 *γεννητόν*; im verderbten *διδάσκοντες* 7 liegt wohl eine spöttische Anspielung auf *κεκοσμ.* u. s. f.; ob also *διασκοῦντες* = exornantes, oder *διασκευάζοντες*? 402, 4 *αὐτὸν* richtig G. Ob 405, 9 *τόνδε τὸν κάτω κόσμον*? —

408, 3 vgl. Spicileg. Soles. I., 422, N. 2. — 408, 7 ob εἰ δ' ..., τοῦ μὴ u. s. f.? Ob 411, 1—2 κατοικίσαι ἐπὶ τὸν υἱὸν τ.? Lies 14—15 ῥυεῖσα ἄνωθεν πλήρης, ἀποπλ. — 413, 2 lies ἵνα γένηται· κἂν εἴπῃς (vgl. 7) νόμον — π. θ. λαβών, κατὰ τὴν κ. — 414, 5 εἰ cod., man könnte οὐ dafür lesen und den ganzen Satz als Frage fassen; 11 δεδ. sc. αὐτῷ; lies ferner εἰς αἷμα, καὶ τ. λ. — 417, 6 χ. . . . . ος cod., also wohl χ[υτρίδ]ος. — 423, 3 vgl. 441, 14—442, 1; ob sodann εἰς φανερὸν. ἐλ., was dem οἱονεὶ des cod. = ἰὸν εἰς am nächsten kommt.

IX. Buch. — 424, 10 τίνα τὰ richtig der cod. vgl. Kühner p. 249; in der Volkssprache bediente man sich auch so des Dativs von Substantiven. 425, 8 Nicetas Chon. in cod. reg. Paris. 1234 fol. 85 r. giebt Ephesus als das Vaterland des Noetus an. 12 Optatus Milevit. de schism. Donat. 1, 9 p. 7 seqq. ed. 1700 schreibt: „Marcion, Praxeas, Sabellius, Valentinus et ceteri usque ad Cataphrygas temporibus suis a Victorino Petavionensi et Zephyrino urbico (= urbis Romae episcopo) et a Tertulliano Carthaginiensi et ab aliis adsertoribus ecclesiae catholicae superati sunt.“ Sev. Bin. in der N. zum Artikel über Zeph. im lib. pontifical. Damasi papae hat diese Stelle des Optatus, obwohl er keinen Buchstaben davon citirt, gekannt. Er scheint sie von einer einfachen Verurtheilung der Ketzer verstanden zu haben. Allein das paßt schlecht zur ganzen Umgebung. Täuscht mich nicht Alles, so muß an eine Schrift des Zeph. gedacht werden, welche mit der Widerlegung wenigstens einiger der genannten Ketzer sich beschäftigte. Warum erwähnt unser Auctor dieses Buches nicht, das er doch kennen mußte? Daß hier eine Abkürzung von Seiten des Librarius oder seines Dictanten stattgefunden habe,

kann nicht zugegeben werden, da keine Spuren hier vorhanden sind, die zur Stützung dieser Ansicht dienen können. Hielt er dasselbe für eine Arbeit des Kallistus, welches er deßhalb von aller Berücksichtigung seinerseits ausschloß? Allein war Kallistus seiner Ansicht nach der wirkliche Verfasser, warum führte er dann diese Thatsache nicht als Beweis für die von ihm behauptete Unwissenheit des Zeph. (435, 1) an? Oder hat Optatus sich geirrt und den Zeph. mit Hippolytus verwechselt? 16 lies *ἃ τυχόντως οἱ.* 427, 3 *ἔκκειται* = *ἐκτεθεῖται.* 429, 3 die Worte *ἁρμονίη* — — *λύρης* sind aus Versehen hier von oben wiederholt; deren Tilgung man durch Punkte anzuzeigen vergessen hat; 4 was *ὁ* nach *ἀφ.* soll, weiß ich nicht; 12 schreibe *πάντων· ἐκ τ. γ.* — 430, 1 so wäre auch 1 Klem. an d. Kor. 7 *διὸ ἀπολίπωμεν* besser, so auch ibid. 28 und *ἐγκαταλίπωμεν* 33; 2, 10 hat Kl. aber *καταλείψωμεν* mit den Hellenisten. 433, 1—2 übergeht E *νοητοὺς* in der Uebersetzung, verschweigt das *ἀνοήτους* von S; ich lese *τοὺς τοῦ ἀνοήτου νοητοῦ δ.*; vgl. „*insensati* cuiusdam nomine *Noeti*“ Philastr. 53 mit Fabricius N. Ob 11 *ἦ μὴν τῇδε τῇ λέξει δὴ φθάσας ἐφ. ὁ σκοτεινός. ὅτι* u. s. f.? — 434, 3 cod. interpungirt nach *καλούμενον.*, welches wie *θηρώμενος.* 15 die Reihe schließt, vor *θηρ.* fehlt auch im cod. die Interpunktion, vgl. noch 443, 7; 435, 2 *δόμασι* richtig S; *ἀπαιτήσ.* in 3 fasse ich = *εἴσπραξις* = exactio, die Kallistus bei den Gläubigen für Füllung der Kasse des Zeph. vornahm; das folgende *φιλάργ.* fordert diese Erklärung nothwendig. Ob *βεβούλητο* ferner? vgl. ähnliche Irrthümer 433, 13; 440, 4; lies 436, 9 *τάχει* und mit S *εὐήθης*; ob 10 *αὐτὸς δ' ἐμ.*? 438, 9 cf. 433, 13; 454, 4—6; ob 439,

10 δὲ καὶ ἐτ.? Ueber die Schreibweise des Namens Komodus vgl. uns zu Anfang der Bittschrift des Athenagoras. — 440, 11 vgl. Lobeck zu Soph. Ag. 238 flgd. — 441, 1 τὸν-ὄν. cod. vgl. ζῆλον und τύφον bei Kl. a. d. Kor. 1, 4 u. 13 und Winer p. 61; 443, 6 lies πρ. ὥστε oder τοῦ ἐκφυγ. und 8 οὐ δοκῇ od. ἵνα μὴ μόν. 444, 4 κατατίθεσθαι = ἀποβάλλεσθαι (so ist zu lesen) bei 1 Kl. a. d. Kor. 44. — 445, 4 ἄνανδροι | εἶεν κ. ἡλ. (ohne iota subscr.) τε τε καίοντ (α) ἐν. ἡ ἑ. ἀξ. ἦν | μὴ β. κ. διὰ τοῦτο ν. γ. | ἔχει ἕνα ... σύγκοιτ (ον) .... ἑ. | καὶ τ. etc. cod. Ich lese καὶ ἡλικίᾳ (ist causaler Dativ und von d. ἡλικ. γάμου der Frauenspersonen zu verstehen) δέ τινος (hängt von καίοντο ab vgl. Hemsterh. miscell. observatt. p. 302 t. I. vol. VI.); sonst folge ich Röper, nur verbessere ich καθ. διὰ τὸ [μὴ] νομ. γ., ἔχειν etc. In 9, wo der cod. ἀτοκι (α) (ohne iota also) περιδεσμεῖσθαι καὶ φαρμάκοις hat, schreibe ich ἀτοκίας πέρι (die Präpos. in der Anastrophe auch 299, 4) δεσμοῖς τε καὶ φαρμάκοις, vgl. Plato Pol. p. 407 D. — 446, 7 lies προσφέρον mit S; 10 Nicetas Chon. l. l. fol. 83 v. hat περὶ σαμψαίων τῶν καὶ ἐλκεσαίων und daneben βαπτίζονται; er fährt fort σαμψαῖοι καλοῦνται οἱονεὶ καθαροὶ κατὰ τὴν ἑβραΐδα γλῶσσαν· ἐλκεσαῖοι δὲ ἀπό τινος διδασκάλου αὐτῶν· ἔχουσιν ἀρχηγὸν τῆς αἱρέσεως ψευδοπροφήτην τινὰ ἰουδαῖον τὴν κλῆσιν ἐλξαί (mit sp. lenis d. cod.) ἐν τ. etc. 448, 7—8 Wrdsw. hätte wenigstens πλ. εἰς π. schreiben sollen. Ob 449, 8 π. καὶ φαίνεσθαι und 450, 12 αὐτῷ? 443, 1 ich verbessere Just. apol. 1, 15 μὴ θησαυρίζετε und μὴ ποιεῖτε. — 454, 1 also auch eine discipl. arcani; 9 ἅτε S für ἃ des

cod., od 15 *καταλίπωμεν*? — 457, 8 *ἑκάστοτε* paßt nur, wenn man es mit *μηδὲν φέρ.* verbindet. 460 N. bei Joseph. steht ja buchstäblich dasselbe, wie hier; E irrt, und 461, 3—4 ist einfach nach Jos. zu bessern. 464, 10—11 *παραφυλάξας* ist nach Kühner p. 38 als Subject zu fassen, also Nichts zu ändern; denkt sich doch auch E 12, wie es scheint, *τις* als Subject. 469, 5 lies *καταλίπῃ*; 13 lies *καὶ καλῶς* (α stand über κ, es sind noch einige Spuren davon vorhanden; *ώς* war mit dem bekannten Abkürzungszeichen geschrieben) *π. τὰ π.*; vom folgenden *ἀλλὰ θ* sind außer *ἀ* zu Anfange, noch die oberen Theile von *λλὰ θ* vorhanden; 470, 1—2 ob mit G die constructio ad intellectum zu ändern sei, steht dahin. 472, 3 ob. *ἔπ. δ' ἐπ.*; lies 13 *ἐρισ. αὐτά τε τὰ* etc.

X. Buch. 474, 9 lies *δόγμ. τά τε ἐν*; ob 475, 8 *τὰ δὲ [τῶν παρὰ] τοῖς αἱρεσιώταις* (vgl. Euseb. h. e. 5, 27; 6, 2; dem. ev. 1, 6 etc.) sc. *σοφῶν*? 12—13 *τὴν φυσ.* sc. *προσαγορεύσαντες*; aber wer sind die *οὗτοι*? es scheint Etwas ausgefallen zu sein. 476, 14 richtig cod.; 477, 6 das Zeichen *s* über *φε* zeigt das Verderbniß an, wie es anderswo auf eine Emendation oder Erklärung am Rande hinweiset; 478, 3 lies, wie Sextus; was *γ'* soll, weiß ich nicht. Lies 479, 8 *εἶναί τε τοῦ* und in 15 etwa *τὰ τῶν αἱρεσιαρχῶν* oder *τὰ παρὰ τοῖς*, was nach Analogie von *τὰ παρά, κατά τινος, περί τινα, ἀπό τινος* zu erklären ist. Ob 480, 7 *τὴν ἐν αὐτῷ γν.*? 481, 5—6 cf. 185, 4—5 und 482, 5 cf. 186, 12 und Thdrt haer. fabl. 1, 17. Lies 483, 5 *παιδίῳ, εἰ ἐγχρονίσαι αὐλ.* 484, 16—485, 1 flgd. lies *ὀφθαλμοῦ ἐκ τῶν* od. *ἐξ ὑποκ.*; der Librarius hat nach *οὕτως ἀντιποιεῖται* (man erwartet *-εῖσθαι*, wie nachher *ἔχειν* für

ἔχει) abgekürzt oder Einiges in Eile übersprungen, wie das Wort σκότος, nach dem aus 211, 5 τῆς λαμπῆδονος einzuschalten ist, lehrt; lies 6 ἐποίησε αὐτῆς αὐτή; nach οὖν 8 wäre φησὶν sehr wünschenswerth; E irrig *fit* ergo. 491, 14 vgl. gegen E 350, 7; 492, 1 lies τούτῳ . . . ἐναυξομένη; 493, 11 lies ὁπόσοι; 498, 5—6 ist Röper's Conjectur als die einfachste vorzuziehen; 499, 12 ist ἴσα ἦν Dittographie des Libr., der die zwei Male von seinem Dictanten gesprochenen Silben ησια σχημ für zwei besondere Wörter hielt. Lies 500, 9—10 βίῳ ἀρκεῖται καὶ oder κυνικότερον δὲ βίον ἀσκεῖ καὶ. 502, 2 hätte Sauppe's Conjectur wenigstens erwähnt werden sollen. 504, 1 das „Forsan etc." der R. hat Nichts auf sich. Ob 505, 6 ἕτεροι Θεοδοτιανοί? 9 übersetze *cuius imaginem Chr.* 509, 6 lies mit Sauppe einfach μαγικήν, 449, 12 findet sich ja auch nur ein Thatwort. Ob vorher die auffallenden Worte π. δ. πνεῦμα γεγ. nach π. δ. ἐκ παρθένου zu setzen sind? Lies 8 nach 510, 3 μετοικεῖ τῆς (εἰς ist aus falscher Hörung des Dictirten entstanden) μεσοπ. In Bezug auf die folgenden Lücken bemerke ich, daß Miller die Zahl der in denselben fehlenden Buchstaben nach der jedes Mal vorhergehenden oder nachfolgenden vollständigen Reihe bestimmt hat; bei Ausfüllung derselben muß man auch auf die unserem Librarius eigenthümliche Schreibweise Rücksicht nehmen. Mit τοῦ θεοῦ beginnt im cod. die Reihe; sodann ist Anfang und Schluß der folgenden Zeilen dieser: κατὰ τὴν | ἰουδ. . . . . μετέσχεν . . . . . | ἐξ ἰουδ. . . . καὶ (fehlen 14—15 Buchstaben) | κέκλ. . . . γένος (fehlen 15 Buchstaben) μετ|οικεῖ τ. μ. . . . . . ἐκατ. γενόμενος . . . . . γενόμενος | ξ' γ. τ. . . . δὲ λευΐ | ἐτῶν . . . . συγκατῆλ|θε etc. und χαναανῖτι|δι . . . . . σερούχ | ὅθεν

... | ἦσαν δὲ etc. — 511, 3—4 E's Vermuthung ist ganz irrig; über die zwei und siebenzig Völker vgl. Cotelier zu 2 Recog. Clem. 42. Ob 515, 5 ἀποκέκριται? Lies 8 ἱκανὸν οἶμαι ἐκθ. Ob 517, 2 ὑπάρχειν [νομίζονται· οὐδ' — so richtig E — ἐξ] ἐκ. und 7 θηλείας [εἶναι] νεν. Lies 518, 2—3 παράδειγμα· ἄνθρωπον [δὲ] θέλων etc. und 8—9 ὃ δ' ἐποίει, κ. und 520, 14 ἵν' ὁ κ. Seltsam, daß S die Verbesserung Wordw.'s übersehen und daß, da auch Sauppe auf dieselbe gerathen war, sie nicht in den Text gesetzt hat; ergänze in 7 nach αὐτεξ. einfach in Gedanken die Kopula; γεγον. 8 vgl. Winer p. 309 circ. fin.; 10 gegen Miller ist καλ. 12; 522, 15 προς kann nie = πυρός sein, was gegen Scott zu bemerken ist. 523, 5 καὶ nach βιοὺς ist entbehrlich. 524, 3 ob προέταξε? vgl. Bornemann zu Act. ap. 17, 26 p. 140; zu προσέταξε des cod. müßte jeden Falls im Gedanken ein Dativ, wie ἡμῖν, τοῖς πρεσβυτέροις oder ἐπισκόποις ergänzt werden; zu 2 vgl. Paul. a. d. Röm. 9, 5 mit S; 6 ὅμοιος sc. αὐτοῦ oder αὐτῷ. Die Vermuthungen E's in 6—7 sind ganz und gar abzuweisen.

Am Schlusse hätte bemerkt werden können, daß Bunsen Hippolytus u. s. Zeit 1. Bd., S. 138 flgd. auf den Einfall gerathen ist, cap. XI. u. XII. des Briefes an Diognet als den Schluß des besprochenen Werkes anzusehen; weßhalb er denn auch jene zwei Kapitel dort hat abdrucken lassen nebst einigen beachtenswerthen Conjecturen, die selbst bei Hefele Patr. apost. ed. IV. noch nicht verwerthet sind. Als Referent seine Bemerkungen zu diesem Briefe für den neuen Pariser Abdruck der von Maranus besorgten Recension desselben niederschrieb, war Bunsen's Werk ihm leider nicht zur Hand, um die in demselben

vorgebrachten Conjecturen und Emendationen anführen zu können.

Es erübrigt uns jetzt noch den Inhalt der Prolegomenen zu besprechen.

Das erste Kapitel handelt von p. I—VII de codice hujus libri et editionibus. Die einzige bis jetzt bekannte Handschrift [1]), welche die sieben letzten Bücher des ganzen aus zehn Büchern bestehenden Werkes enthält, wurde von einem gewissen Michael geschrieben. Ob er Einer von Denen ist, die Montfaucon in seiner palaeograph. gr. p. 103—104 aufzählt, habe ich noch nicht durch Einsehung der von diesen geschriebenen Codices zu ermitteln Gelegenheit gehabt. Der Verf. geht sodann dazu über, den Inhalt der verloren gegangenen Bücher zu ermitteln. Darauf handelt er von Miller's, Bunsen's, Bernay's, R. Scott's und namentlich von Schneidewin's Verdiensten um unsern Auctor, von dem, was er selbst, wie Duncker zu leisten gesucht haben. Daß er gegen die göttinger Editoren sehr ungerecht gewesen ist, sind wir leider öfter bemerken zu müssen veranlaßt gewesen. Der Inhalt des zweiten Kapitels ist: „Primi φιλοσοφουμένων libri notitia ex Fabricio" (p. VII—IX). Die Ueberschrift des dritten Kapitels lautet: „Posterioris φιλοσοφουμένων partis notitia" (p. IX—XXIV). Hier giebt er in kurzer Uebersicht das, was er in zwei anderen Werken in unnöthiger Breite über die Gründe für und wider die Abfassung dieses Buches durch Origenes, Hippolytus, Cajus und Tertullian vorgetragen hatte. Daß Origenes der Verf. des Buches nicht sei, lehren viele

1) Sie trägt die Numer 464 im Supplementkataloge der griech. Handschriften.

Stellen des Buches selbst, auf welche der Herausgeber selbst in den Noten aufmerksam macht, vgl. S. 87, 4; S. 96, 5—10; S. 140, 9—13; S. 266, 5—12; S. 275, 2—6. Des Dilettanten Lenormant faselnde Vermuthung über des Origenes Stolz, der sich selbst für einen Nachfolger der Apostel im bischöflichen Amte habe ansehen können, ist schon durch ihre Anführung für Jeden widerlegt, der in diesen Dingen auch nur im Geringsten bewandert ist. Wenn der Herausgeber deßhalb besonders dem Origenes dieses Werk absprechen zu müssen glaubt, weil nachlässig an einander gereihete Excerpte aus anderen Auctoren den größten Theil des Werkes bilden, und daß das zehnte Buch zum guten Theile Nichts, als eine summarische Wiederholung dessen ist, was in den neun vorhergehenden Büchern sich findet, so übersieht er den schon von Bunsen nachdrücklich betonten Umstand, daß wir eben nicht das Werk in der Gestalt besitzen, wie es aus den Händen des Auctors hervorgegangen ist, sondern einen nach eigenem Geschmacke und Gutdünken irgend eines Librarius oder dessen Dictanten angefertigten Auszug besitzen, wie man davon sich durch unsere Bemerkungen an vielen Stellen überzeugen kann. Seine Behauptung aber, daß die kirchliche Litteratur kein in ähnlicher Weise verfaßtes Werk aufzuweisen habe, widerlegt z. B. schon die praeparatio evangelica des Eusebius. In Anbetracht der in dem Buche selbst sich findenden Gründe gegen die Abfassung dieses Werkes durch Origenes kann der Titel der vier bekannten Handschriften, welche das erste Buch enthalten, nicht für die origenistische Vaterschaft herangezogen werden. Was die bei jener Stelle des Buches, an welcher der Schriftsteller sein Glaubensbekenntniß vorlegt, sich als Lemma im

Texte befindlichen, mit rother Tinte geschriebenen Worte *ὠριγένης καὶ ὠριγένους δόξα* betrifft, so verlieren auch sie Angesichts der inneren Gründe gegen die Auctorschaft des Origenes alle Beweiskraft. Ueber den Ursprung dieser Randnote ist uns eine Vermuthung in den Sinn gekommen, die für nichts Anderes als eine Vermuthung gelten will. Unter den Randnoten der griechischen Handschriften, welche mittelst Abkürzung geschrieben werden, unterscheiden sich die von *ὡραῖον* und *ὠριγένης* in dem Falle, daß der spiritus gesetzt wird, nur durch diesen, vgl. Montfaucon palaeogr. gr. S. 347. Freilich wird in den Handschriften abcdf der hist. eccles. des Eusebius der Name des Origenes durchgängig (denn an einigen Stellen in abcdf habe ich Abweichungen gefunden) mit spiritus asper geschrieben, wie auch hie und da in denen anderer Auctoren, vgl. z. B. das sechste Facsimile vor vol. I. tom. VII. der nov. Patr. biblioth. ed. Maii, vermuthlich weil man den ersten Theil dieses Namens von *ὥρος* ableitete. Stand nun etwa am Rande einer Handschrift das *ὡραῖον*, wie *ὠριγένης* bezeichnende Abkürzungszeichen ohne Hauchzeichen, was öfter sich findet, oder mit spiritus asper, was der Abschreiber, sein Dictant, oder vielmehr der Corrector in *ὠριγένης* auflöste und alsdann zur näheren Erklärung: *καὶ ὠριγένους δόξα* beisetzte? Bemerken wir nebenher, daß Val. zu Euseb. vit. Const. 1, 16 dieses Abkürzungszeichen irrig auflöste, während er zu h. e. 4, 16 das Richtige gab.

Gegen Renan, der meint, daß das Werk mehr an die Völker des Morgenlandes, als an die des Abendlandes gerichtet sei, und dieserhalb sich auf 514, 2 flgd. und besonders 522, 4 flgd. beruft, genügt außer der Verweisung auf das, was der Verfasser im 9. Buche über sich und

seine Beziehungen zum römischen Pabste Zephyrinus und dessen Generalvicar, wie Amtsnachfolger u. s. f. uns mittheilt, die Frage, warum denn ein zu Rom oder in dessen Nähe lebender Mann von nicht römischer Herkunft (ich füge dieses namentlich in Hinblick auf 522, 6—7 bei) nicht so schreiben und sich ausdrücken konnte, wie dieses in den beiden genannten Stellen geschehen ist?

Dom Pitra vermuthet, „opus illud (nämlich unsere Philosophumenen) pertinere ad scholam, ut aiunt, Origenianam idque ab uno ex Origenis discipulis conflatum, sive ex eiusdem veris *φιλοσοφουμένοις*, sive e variis ipsius libris *στρωμάτων* adversus philosophos et haereticos, quae exciderunt. Quid vero si eidem libello alludunt quae paulo duriora dictat Hieronymus in n. VIII (seines Briefes an Paula de Varronis et Origenis operum indice), tum quae absono titulo supra inscribitur *epistola Esifodorum super causa Origenis*, ubi forte latet: *Apologia Origenis ab Athenodoro et Theodoro*, sive, *Gregorio*, *Neocaesariensibus*“ Spicileg. Solesm. tom. III, p. 317, 25° et seqq. in Note 7. Durch diese Vermuthung sind wir um Nichts klüger geworden, abgesehen von der Grundlosigkeit der mit „Quid vero“ beginnenden Vermuthung.

Die Gründe Jener, welche den Cajus für den Verf. des Werkes halten, anzuführen und ihre Beweiskraft zu prüfen, scheint unnöthig, da auch der Editor selbst ehemals den Tertullian für den Verf. gehalten hat. Weil er jedoch bereits so manche gewagte Vermuthungen aufgestellt hatte, die natürlich keinen Anklang fanden, so hat er einen seiner Schüler, den Herrn Abbé Jallabert, diese These in einer philosophischen Doctordissertation vertheidigen lassen.

Was den Verfasser des Werkes anbelangt, so macht er uns über sich selbst folgende Mittheilungen:

1) Daß er a) schon früher eine Schrift gegen die Ketzer veröffentlicht habe; denn 2, 11 seqq. schreibt er: „*ὧν* (i. e. *τῶν αἱρετικῶν*) *καὶ πάλαι μετρίως τὰ δόγματα ἐξεθέμεθα, οὐ κατὰ λεπτὸν ἐπιδείξαντες, ἀλλὰ ἁδρομερῶς ἐλέγξαντες, μηδὲν ἄξιον ἡγησάμενοι τὰ ἄῤῥητα αὐτῶν εἰς φῶς ἄγειν, ὅπως δι᾽ αἰνιγμάτων ἡμῶν ἐκθεμένων τὰ δόξαντα αὐτοῖς αἰσχυνθέντες, μήποτε καὶ τὰ ἄῤῥητα ἐξειπόντες ἀθέους ἐπιδείξωμεν, παύσωνταί τι τῆς ἀλογίστου γνώμης καὶ ἀθεμίτου ἐπιχειρήσεως.*“

Daß er

b), wie er 509, 8 flgd. uns erzählt, auch: „*ἑτέρους λόγους*“ verfaßt habe. Er sagt: „*ἀβραὰμ κελεύσαντος τοῦ θεοῦ μετοικεῖ τῆς* (so ist für *εἰς* zu lesen, wie schon oben bemerkt wurde) *μεσοποταμίας ..... εἰς τὴν νῦν μὲν παλαιστίνην καὶ ἰουδαίαν προσαγορευομένην χώραν, τό τε δὲ χαναανῖτιν, περὶ ἧς καὶ κατὰ τοῦτο τὸ μέρος τὸν λόγον οὐκ ἀμελῶς παρεδώκαμεν ἐν ἑτέροις λόγοις.*“ 511, 1 flggd. spricht er von „*ἑτέραις βίβλοις.*“ Daß er

c) nach 515, 7 flggd. auch ein Buch *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* geschrieben habe.

2) Ueber seine Würde und sein Amt giebt er uns 4, 14 flggd. Aufschluß, indem er uns berichtet, daß: „*ὧν* (i. e. *τῶν ἀποστόλων*) *ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χαριτὸς μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι, οὐκ ὀφθαλμῷ νυστάζομεν*“ u. s. f.

3) Nach 426, 435, u. s. f. lebte er

a) zu Rom;

b) unter dem Pontificate des Zephyrinus und des Kallistus, überlebte jedoch offenbar

c) nach 446 den Letzteren, mit dem er in allerlei Händel gerathen war.

4) Den Häretiker Justinus, dessen Niemand sonst erwähnt, scheint er nach S. 240, 10 flgd. besonders verabscheuet zu haben. Wir lesen a. d. St.: „πολλαῖς μὲν οὖν αἱρέσεσιν ἐντυχών, ἀγαπητοί, οὐδενὶ τούτου κακῷ χείρονι ἐνέτυχον“ u. s. f.

5) Aus 537, 3, wo die Note der Editoren nachgesehen werden kann, ersehen wir, daß ihm die lateinische Sprache wenigstens ziemlich geläufig war.

Bunsen legt die Philosophumena dem Hippolytus bei und zwar identificirt er dieselbe mit dem von Photius bibl. cod. 121 erwähnten σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων dieses Auctors, indem er

1) um die nach αἱρέσεων unmittelbar folgende Zahl λβ' zu gewinnen, nach seiner Weise zählt. Doch darüber wollen wir nicht lange mit ihm rechten. Stimmte alles Uebrige genau zusammen, so könnte man in der Zahl einen Irrthum annehmen, den Photius selbst begangen habe, oder der von der Nachläßigkeit eines Abschreibers herrühre.

2) Will Bunsen die vier ersten Bücher gar nicht in Betracht gezogen wissen. Man muß Bunsen sein, um solche leichtfertige Behauptungen vorbringen zu können. Aber, wenn wir auch

3) dieses unrechtfertigbare Vorgehen durchgehen lassen wollten, so können wir doch die Identität beider Schriften nicht gelten lassen. Denn

a) Photius nennt das *σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ'* ein *βιβλιδάριον*, wer aber möchte wohl die Philosophumena so nennen? Wenn Bunsen sich zur Stützung seiner Behauptung darauf beruft, daß Photius ja auch a. a. O. cod. 126 derselben Bezeichnung für eine Handschrift sich bediene, welche wenigstens die zwei Briefe des römischen Clemens an die Korinther und des Polykarpus Sendschreiben an die Philipper enthalte, so sieht der Sachverständige sogleich, daß der Herr Ritter sehr zerstreuet war, als er diesen Ausspruch zu Papier brachte. Ich vermuthe, daß Bunsen den ersten Band der Jacobson'schen Ausgabe der apostolischen Väter bei seiner Berechnung zur Hand genommen, dessen Prolegomenen, deren Seiten römische Ziffern tragen, nicht mitgezählt, die wahren und vorgeblichen Fragmente des Clemens = den Brief des Polykarp gerechnet habe und so auf jene Behauptung verfallen sei, indem er vergaß, den Raum, welchen die lat. Uebersetzung und die Noten einnahmen, in Abzug zu bringen.

b) Das Syntagma begann nach Photius mit den Dositheanern und war fortgeführt bis auf Noetus und die Noetianer. Nur Bunsen kann so Etwas von den sechs letzten Büchern behaupten wollen. In dem Msc. graec. bibl. Palat. Nro. 302 bei Sylburg in „Monumenta pietat. et litt. etc." Francof. ad Moen. 1702 findet sich, um das nebenher zu bemerken: *Haeresiarcharum praecipuorum descriptio, quorum primus Simo magus. XXVII. Noetus et Novatus.* Es wäre interessant, Specielleres über diesen cod. zu wissen.

c) Das Syntagma war nach Photius eine Synopse mündlicher Vorträge des Iren., was von den Philosophumenen nicht behauptet werden kann.

Daß die Behauptung, der Hebräerbrief rühre nicht von Paulus her, in den Philosoph. sich nicht findet, ließe sich aus den hier und da in ihnen offenbar vorhandenen Lücken erklären, doch ist B's Inconsequenz zu rügen, der hier das II., III. und IV. Buch wieder hervorholt, obwohl er sie vorher als von Photius seiner Ansicht nach nicht berücksichtigt außer Acht gelassen wissen will.

Mit Unrecht will Bunsen auch p. 81 das Frag. in Chronic. pasch. I, 12 ed. Bon. über die Quartodecimaner an einer Stelle des VIII. beigefügt wissen. Mir sind das Syntagma und die Philosoph. zwei verschiedene Werke. Die von Gelasius erwähnte memoria haeresium des Hyplyt. halte ich für identisch mit dem Syntagma bei Phot. Die von Gelasius citirte Stelle ist nach Thbrt tom. IV. p. 132 ed. Hallens. aus dem commentar. in psalm. II. entlehnt; sie findet sich fast wörtlich wieder in der Schrift ctra Noet. c. 17 flgd., was nicht befremden kann. Aehnliches steht in den Philosophum. p. 521 fin. seqq.

Wir haben oben bereits bemerkt, daß unser Auctor sich als den Verf. des Buches *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* nennt. Nach Phot. bibl. cod. 48 *διεμαρτύρατο* (der Verf.) *ἐν τέλει τοῦ λαβυρίνθου ἑαυτοῦ εἶναι τὸν περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας λόγον*. Somit wäre der Verf. der Philosoph. mit dem des (kleinen) Labyrinthes identisch. Gegen die Richtigkeit dieses Schlusses läßt sich nur der Einwand erheben, daß mehrere Schriften unter diesem Namen ehemals vorhanden gewesen sein könnten. Aber nirgendwo geschieht einer gleichnamigen Schrift Erwähnung. Da nun aber a posse ad esse non valet consequentia, so lassen wir diese Denkmöglichkeit auf sich beruhen. E findet in s. Schrift „études sur de nouveaux documents“ p. 71 seqq.

unsere Schlußfolgerung zu gewagt. Er hält das Citat aus dem kleinen Labyrinthe in Euseb. h. e. 5, 28 für den vollkommensten Widerspruch gegen Philosoph. 9, 12; es gilt ihm sogar für einen Theil einer gegen den Verf. der Philosoph. gerichteten Widerlegung. Dieser Einwurf ist ebenso leicht, als bündig widerlegt. Wie? Konnte denn der Verf. des kleinen Labyrinthes und der Philosoph. nicht zu verschiedenen Zeiten im Kampfe gegen verschiedene Gegner in der Hitze eines heftigen Streites zu verschiedenen Ansichten sich fortreißen lassen? Hat nicht z. B. Tertullian in seinen jüngeren Jahren Ansichten gehuldigt, die von denen sich unterschieden, zu welchen er sich in späteren Jahren bekannte? War seine Gesinnung gegen das Oberhaupt der Kirche stets dieselbe? Belehrt uns nicht die Geschichte der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch, daß die Schismatiker und Ketzer der kathol. Kirche und ihrem Oberhaupte gegenüber eine andere Taktik befolgen, als gegen andere aus der Kirche auch Ausgeschiedene, die jedoch ihre Ansicht nicht theilen?

Aber wer ist der Verf. dieser drei Werke?

Auf der bekannten römischen Hippolytusstatüe begegnen wir unter anderen dort aufgeführten Schriften auch einer, deren Titel lautet .... *πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός*. Fabricius hat in „Delect. arg. et syll. etc." p. 62 das erste *καὶ* einzig richtig mit *et singillatim* wiedergegeben. Daß ferner die Partikel *ἢ καὶ*, in Betreff derer E stets sehr sorglos und nachlässig gewesen ist, vgl. z. B., um nur eine Stelle beizubringen, N. 1 p. XXIV seiner histoire de l'église de Rome, bloß einen anderen Titel desselben Werkes anzeigen, wird kein Unbefangener in Abrede stellen wollen. Nach Phot. bibl. cod.

48 war das Werk περὶ τοῦ παντός in einigen Handschriften auch περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας, in anderen περὶ τ. τ. π. οὐσίας betitelt. Somit kann die Verschiedenheit des Titels dieser Schrift, wenn keine andere Gründe uns im Wege stehen, kein Hinderniß für uns abgeben, den Schluß zu ziehen, daß Hippolyt auch Verf. der Philosophumenen sei. Trägt doch die Schrift, welche Euseb. h. e. 6, 22 als σύγγραμμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις anführt, bei Phot. den Titel σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων, während Petrus Alexandr. in der Osterchronik l. l. sie πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις σύνταγμα nennt. Von der Schrift πρὸς ἑλλ. κ. π. πλατ. ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός existirt unter dem Titel ἐκ τοῦ πρὸς Ἕλληνας λόγου τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πλάτωνος περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας ein längeres Bruchstück. Wen aber wird es Wunder nehmen, daß wir in diesem Fragmente nicht das finden, was Phot. vom Inhalte desselben zu bemerken für gut gefunden hat? Daß Phot. die Schrift περὶ τοῦ παντός mit Joh. Philopp., Joh. v. Damaskus und Zonaras dem (jüdischen Geschichtschreiber) Josephus beilegt, ist eine unschwer zu beseitigende Schwierigkeit. Der Gedanke an eine Verwechselung beider Namen in Folge einer falschen Auflösung ihrer Abkürzungen dringt sich Jedem sofort zunächst auf, der mit griech. Catenen sich beschäftigt hat. Zudem konnte Einer aus der Zunft der Abschreiber oder ihrer Dictanten, die öfter ihnen unbekannte oder weniger bekannte Namen durch solche ersetzten, die ihnen geläufiger waren, den Namen des allbekannten Josephus an die Stelle des ihnen so gut wie unbekannten Hippolytus gesetzt haben. Eben das Hin- und Herrathen in Betreff des Verfassers, wie es bei den Gelehrten schon vor Photius Zeiten Statt fand,

fällt bedeutend gegen die Entscheidung für jeden Anderen, als Hippolytus in die Wagschale. Und wenn wir nun E zugeben, daß die ἕτεροι λογοι 509, 8 oder ἕτεραι βίβλοι 511, 1 von einem Commentare über die Genesis zu verstehen sind, so wird das uns nur noch mehr in der Ansicht, daß Hippolyt die Philosophumena geschrieben habe, zu bestärken vermögen. Hat Hippl. ja ein Buch verfaßt, dessen Titel ἡ εἰς τὴν γένεσιν πραγματεία lautet, aus dem in scriptor. veter. nov. coll. ed. Mai. vol. VII., p. 84 ein Fragment angeführt ist. Diese Schrift wird wohl mit dem commentarius in genesin bei Hieronymus identisch sein.

Ueber das Verhältniß der Philosophumena zu dem Syntagma und die Zeit ihrer Abfassung können Mangels aller positiven Zeugnisse nur Vermuthungen aufgestellt werden. Ist das Syntagma vor den Philosoph. geschrieben, so kann das Syntagma die Philosoph. 1, 4 erwähnte Schrift sein. Es wäre dann anzunehmen, daß H. später selbst die Philosoph. zurückgenommen und die gänzliche Vernichtung derselben nach Kräften erstrebt habe, als er zur Kirche zurückkehrte. Sind aber die Philosoph. vor dem Syntagma geschrieben, so halte ich dieses für eine Retractationsschrift, die er nach seiner Rückkehr zur Kirche verfaßte, ohne gerade seiner früheren Verirrung zu gedenken. Hätte er letzterer gedacht, so würde Phot. so Etwas schwerlich mit Stillschweigen übergangen haben.

Zum vierten Kap., das p. XXIV—XL mit der Vertheidigung des Kallistus sich beschäftigt, will ich eine Stelle aus Bonizo in Maii nov. patr. bibl. vol. VII. tom. III. p. 35 beifügen. Er sagt: „Hic idem (sc. Kallistus) accusationem episcoporum voluit difficillimam esse et, ut infames et suspecti et inimici in eorum ne suscipiantur accusationem,

omnino prohibuit. Eos vero haereticos nominat qui dicunt, sacerdotes post lapsum si dignam egerint poenitentiam, non posse redire ad pristinos ordines.“ Ob diese Stelle, bei der schon Mai auf die Philosoph. verweiset, wie Bunsen und E, so auch Döllinger entgangen ist, weiß ich nicht, da weder meine Freunde Lehfr und de Valroger, noch ich Döllinger's Buch zur Ansicht haben konnten. Endlich bemerke ich noch, daß die von Bunsen dem Hippolytus in den Mund gelegte Rede dem Briefe nachgebildet sei, welchen Siber Sixtus II. an die unter Benedictus XIII. zur Versammlung nach Rom 1725 berufenen Bischöfe schreiben läßt, vgl. Sixti II. phil., pont. r. et martyr. enchirid. ed. Siber Lips. 1725.

Zum Schlusse füge ich noch bei, daß die göttinger Ausgabe die pariser an typographischer Schönheit weit übertrifft. An letzterer ist außer den vielen Irrthümern in der lat. Uebersetzung, den unbilligen, so zahlreichen Uebergehungen des von Anderen Geleisteten, wie der Verschweigung vieler Lesearten des cod. und den vielfachen nirgends verbesserten Druckfehlern zu rügen, daß die Hauchzeichen nebst Accenten stets über die Uncialbuchstaben an Statt vor dieselben gesetzt sind. Wir hoffen und wünschen, daß der göttinger Editoren Arbeit bald in zweiter Auflage erscheinen und so eine vollkommen befriedigende Ausgabe der Philosophumenen geliefert werden möge, die an Billigkeit des Preises der hier angezeigten nicht nachstehen möge.

N. S. Als ich während meines Aufenthaltes in München am 8. Nov. d. J. auf der Hofbibl. den Katalog der griech. Hdschriften durchlief, entdeckte ich in cod. graec. 68 fol. 65 r u. flgd. das erste Buch der Phil. Dieser cod. stimmt in der Ueberschrift und dem äusseren Randtitel dieses Buches mit cod. Ottob. überein, aus dem er abgeschrieben zu sein scheint. Unser cod. hat aber z. B. διὰ τοῦ (für

τὸ) σιωπᾶν ἀποχϱ., ferner *νυστάζομεν*, jedoch hat ead. m. ξ über ζ geschrieben. Eine vollständige Vergleichung dieses cod. anzustellen, fehlte es mir an Zeit.

Dr. Nolte.

2.

Episcopatus **Constantiensis** Alemannicus sub metropoli Moguntina chronologice et diplomatice illustratus a. P. **Trudperto Neugart** olim San-Blasiano. Partis I. tomus II, continens annales tam profanos quam ecclesiasticos cum statu literarum ab anno 1101 ad a. 1308. Friburgi Brisgoviae, sumptibus Herder 1862. XX et 814 pp. in 4°. Preis: 10 fl. 30 kr.

Als ich vor 25 Jahren die Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland, besonders in Würtemberg, herausgab, schilderte ich am Schlusse der Einleitung die Verdienste der San-Blasianer um die Kirchengeschichte Deutschlands also: „Das Benediktinerkloster St. Blasien auf dem Badischen Schwarzwalde wurde unter seinem gelehrten und hochverdienten Abte Martin Gerbert gegen Ende des vorigen Jahrhunderts eine Freistätte ernster historischer Forschungen zur Aufhellung der Kirchengeschichte Deutschlands, zu einer Zeit, wo Deutschland und die deutsche Kirche selber von so schweren und zermalmenden Schlägen heimgesucht wurde. Seinen Conventualen voran leuchtete der Abt Gerbert selbst als gründlicher, scharfsinniger, unermüdeter Forscher und gediegener Schriftsteller. Von seinen vielen Werken erwähnen wir nur zweier für unsern Zweck äußerst interessanter Schriften, seiner historia nigrae silvae und der **vetus liturgia alemannica**, die mit den dazu gehörigen

Monumenten ein bleibendes Denkmal der seltenen Erudition dieses Mannes bildet. Unter den Auspicien dieses Abtes machte es sich ein Verein der gelehrtesten San-Blasianermönche zur Aufgabe, eine Germania sacra in großartigem Style zu bearbeiten, und jeder der gelehrten Freunde übernahm die Behandlung der Geschichte eines besondern deutschen Bisthums. Zuerst hat Gerberts Tod das Unternehmen verzögert, dann aber hat die verhängnißvolle Zeit die volle Realisirung dieses schönen Planes vernichtet, wie sie den Verein dieser gelehrten Freunde, das Kloster St. Blasien selbst aufhob. Doch verdanken wir dem P. Aemilian Ussermann, Bibliothekar zu St. Blasien, zwei Quartbände über die Bisthümer Würzburg und Bamberg, dem P. Ambrosius Eichhorn den episcopatus Curiensis in Rhaetia; seine Freunde aber übertraf P. Trudpert Neugart durch seinen episcopatus Constantiensis, wovon leider nur der erste Band im Jahr 1803 erschien. Die Stürme der Zeit und die Umgestaltung aller kirchlichen Verhältnisse haben den Druck der Fortsetzung gehemmt. Zum Glück befindet sich das Manuscript in den Händen eines gelehrten Freundes der alten Geschichte Deutschlands — des Hrn. von Laßberg, der zur Herausgabe der Fortsetzung Hoffnung gemacht hat."

Diese Hoffnung ist jedoch erst nach 25 Jahren in Erfüllung gegangen. Die aus St. Blasien vertriebenen Mönche hatten durch die Gnade des österreichischen Kaisers Franz I. die Abtei St. Paul in Kärnthen (im Lavantthal) erhalten und hier bearbeitete Neugart den zweiten Theil, oder genauer den zweiten Band des ersten Theiles seines episcopatus Constantiensis, der vom Jahre 1101 bis 1308 reicht. Da das Kloster St. Paul die Druckkosten nicht

bestreiten konnte, so übergab Neugart mehrere Jahre vor seinem Tode († 1825) das Manuscript dem Hrn. Friedrich von Mülinen aus Bern, der für die Drucklegung zu sorgen versprach. Wir wissen nicht, was ihn daran hinderte, das Manuscript aber kam nachmals in Besitz des erwähnten Hrn. von Laßberg, der auch wirklich die Herausgabe unternahm, aber schon nach dem Drucke der zwei ersten Bogen mit dem Buchhändler in solche Collision gerieth, daß er den Plan wieder aufgab. Mit Laßbergs Bibliothek ging später auch das Neugart'sche Manuscript in das Eigenthum des Fürsten von Fürstenberg über, und befindet sich seither in dessen Schloß Donaueschingen.

Auf Bitte des jetzigen Abtes von St. Paul und mit Erlaubniß des Fürsten von Fürstenberg unternahm nun der als Geschichtsforscher rühmlichst bekannte Archivdirektor Mone in Carlsruhe die Herausgabe dieses Manuscriptes, und wurde dabei von den beiden Archiväthen Bader und Dambacher unterstützt. Da Neugart sich eines nicht sehr kundigen Schreibers bedient hatte, und so der Text viele Fehler enthielt, mußte vor Allem eine critisch berichtigte Copie veranstaltet werden, und diese besorgte Hr. Dambacher, der auch die Indices fertigte und die Correktur übernahm. Sodann schien es, wenn nicht absolut nöthig, doch sehr wünschenswerth, daß dem Werke eine große Anzahl bisher noch unedirter Urkunden, auf die Geschichte des Constanzer Bisthums bezüglich, beigegeben werde, und diesem Theile der Arbeit unterzog sich Hr. Mone. Da überdieß seit Neugart eine Menge Quellen zugänglich wurden, aus denen sich sein Text theils bereichern, theils berichtigen ließ, so sollten auch disquisitiones criticae beigegeben werden, und diesem Geschäfte wollte sich Hr. Bader

widmen; aber einerseits wurde er durch Krankheit an der Vollendung gehindert, und andererseits wuchs die Arbeit zu solchem Umfange an, daß sie für einen andern Ort reservirt werden mußte.

Was im vorliegenden Bande dem P. Neugart selbst angehört, sind die vier Abschnitte: 1) Alemannia et Burgundia Constantiensis sub Henrico V, Lothario II et imperatoribus Hohenstaufiis (ein allgemein historischer Ueberblick über das zwölfte Jahrhundert); 2) eine Specialgeschichte aller einzelnen Constanzer Bischöfe und Gelehrten des 12. Jahrhunderts; 3) historischer Ueberblick über das 13. und den Anfang des 14. Jahrhunderts, mit dem Titel: Interitus domus Hohenstaufensis, reges exteri, Habsburgici; 4) Spezialgeschichte der Constanzer Bischöfe dieser Zeit, nebst Bemerkungen über den damaligen Verfall der Studien in dieser Diöcese. Dazu kommen noch drei Appendices, Verschiedenes, auch Diplomate enthaltend.

Es wäre ungerecht, von Neugart zu verlangen, daß er auf dem Standpunkt der gegenwärtigen historiographischen Kunst und Methode stehe. Auch dieser zweite Theil trägt den äußerlichen Charakter, der schon dem ersten anklebt, ist aber auch in dieser unvollkommenen Weise höchst dankenswerth. Manche Mängel, die sich darin finden, namentlich manche Lücken im historischen Material, entschuldigen sich durch die Lage des Verfassers, der von seinem entlegenen Asyl aus zu gar vielen Archiven und archivalischen Urkunden keinen Zutritt gewann, ja selbst manches bereits Gedruckte nicht zur Hand hatte. Um nur Eins anzuführen, die Paragraphen 184—199 des Sec. XII über Bischof Diethelm von Constanz (p. 151 sqq.) hätten durch Benützung der Briefe des Papstes Innocenz III.

vielfach completirt werden können. Namentlich treffen wir in dem Theile seiner Briefsammlung, welcher den Titel: Registrum de negotio Rom. imperii führt, als Nr. 111 den berühmtgewordenen Brief Diethelms und anderer Bischöfe und Fürsten an Papst Innocenz III. (datirt: Speier, 28. Mai 1199), worin sie gegen dessen Einmischung in die deutschen Reichsangelegenheiten (den Thronstreit zwischen Philipp dem Hohenstaufen und Otto IV.) förmlich protestiren. Ein anderer Brief, von Papst Innocenz III. an den Abt von Salmansweiler gerichtet (Innocentii epist. Lib. VII, 89), zeigt, daß Bischof Diethelm, wegen seiner Parteinahme für den hohenstaufischen Philipp mit dem Banne belegt, im Jahre 1204 sich mit dem Papst wieder aussöhnen wollte, und daß der genannte Abt unter gewissen Bedingungen zur Ertheilung der Absolution bevollmächtigt wurde. Neugart führt zwar p. 521 einen Brief des Papstes Innocenz III. an, aber er kannte ihn nur aus Würdtwein, und die so reiche Briefsammlung des großen Papstes scheint ihm unbekannt geblieben zu sein.

Hefele.

3.

Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus. Aus dem Syrischen übersetzt. Mit einer Abhandlung über die Tritheiten von Dr. J. M. Schönfelder, Kaplan an der Stadtpfarrkirche zu St. Martin in Bamberg. München, bei Lentner. 1862. XVI und 311 Seiten. gr. Oct. Preis: fl. 2. 24 kr.

Bekanntlich hat die englische Regierung in den letzten Decennien eine Menge alter syrischer Manuscripte erworben, und Herr Cureton, Kaplan der Königin von Eng-

land und Canonikus zu Westminster, hat davon eine Reihe der allerinteressantesten Stücke publicirt. Ich erinnere nur an die syrische Uebersetzung dreier Briefe des hl. Ignatius von Antiochien, und an die Osterfestbriefe des hl. Athanasius. Dazu fügte er im Jahre 1853 die Herausgabe des syrischen Textes der längst für verloren erachteten Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus. Barhebräus (im 13. Jahrhundert) und andere syrische Schriftsteller des Mittelalters haben diese Kirchengeschichte des Johannes von Asien (wie Barhebräus ihn nennt) gar wohl gekannt und benützt; auch war sie dem gelehrten J. S. Assemani bekannt, aber den wirklichen Text legte uns zum erstenmal Cureton vor. Leider nicht vollständig. Johannes von Ephesus verfaßte nämlich eine von Julius Cäsar bis auf seine Zeit reichende Kirchengeschichte in drei Theilen; Cureton aber veröffentlichte davon zunächst nur den dritten und letzten Theil, der, wieder in 6 Bücher zerfallend, die Begebenheiten der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts erzählt. Ob das andere Volumen des syrischen Codex, das er noch besitzt, die übrigen zwei Theile enthalte, und ebenfalls bald publicirt werden solle, ist nirgends gesagt.

Cureton gab nur den syrischen Text. Um aber auf den wichtigen Fund aufmerksam und dessen Hauptinhalt auch dem größern Publikum zugänglich und für das kirchenhistorische Studium besser verwendbar zu machen, verfaßte der niederländische Gelehrte J. P. N. Land im Jahre 1856 das Schriftchen: „Johannes, Bischof von Ephesus, der erste syrische Kirchenhistoriker. Einleitende Studien. Leyden bei Brill.“ Noch immer fehlte jedoch eine vollständige deutsche Uebersetzung des syrischen Textes, bis endlich diese schwierige Aufgabe durch Dr. Schönfelder gelöst wurde.

Bischof Johannes von Ephesus wurde ums Jahr 506 (nicht 516, wie Land S. 194 irrig schreibt, während er S. 56 f. selber das Richtige andeutet) zu Amid in Mesopotamien geboren und gehörte zur monophysitischen Partei, deren Interessen er in seinem Werke überall vertritt, mit großem Eifer gegen die Synoditen, d. i. die Anhänger der Synode von Chalcedon (= Katholiken). Seine Monophysiten sind ihm einzig die „Orthodoxen," während er die Katholiken als Seminestorianer behandelt, das Concil von Chalcedon eine Quaternität in die Trinität eingeführt zu haben beschuldigt (durch Festhaltung zweier Naturen in Christus); und namentlich auf die berühmte epistola dogmatica Leo's d. Gr. gar übel zu sprechen ist. Sehr häufig gebraucht er von seinen eigenen Confessionsgenossen den Ausdruck *διακρινόμενοι*, weil man sie entweder wegen ihres Zauderns, mit den übrigen Christen in Gemeinschaft zu treten, oder wegen ihrer Unterscheidung zwischen der Lehre Cyrills und der Synode von Chalcedon, damals sehr allgemein so benannte (vgl. vorliegende Schrift S. 268 und Land a. a. O. S. 129). Schon als junger Mann kam Johannes in Gunst bei Kaiser Justinian im J. 535, und wurde von ihm namentlich zur Bekehrung der in Kleinasien und selbst in Constantinopel noch wohnenden Heiden verwendet. Er soll deren nicht weniger als 70,000 getauft und für sie nahezu 100 Kirchen erbaut haben. Daher sein Name „Heidenvorsteher" und „Götzenstürmer" (Buch II. Kap. 4). Wann er Bischof von Ephesus geworden, ist unbekannt; daß er aber auch als solcher seine Heidenmission beibehielt, und lange in Constantinopel wohnte als „Vermögensverwalter aller Gemeinden der Gläubigen" (ob der Monophysiten

oder der von ihm Neubekehrten?), ersehen wir aus Buch II. Kap. 4 und 41, und Buch V. Kap. 1 seiner Kirchengeschichte. — Er eröffnet diese, d. h. den uns vorliegenden dritten Theil derselben, mit dem Ausbruch der unter Kaiser Justin II. durch den Patriarchen Johannes Scholastikus von Constantinopel im J. 571 veranlaßten Verfolgung der Monophysiten, die ihn selber ins Gefängniß brachte, und führt die Erzählung bis zum Jahre 586 fort. Seine Darstellung ist jedoch keineswegs geordnet, am wenigsten genau chronologisch arrangirt, vielmehr spricht er nicht selten von einer und derselben Sache an verschiedenen Orten, liebt Wiederholungen, bringt Früheres später und Späteres früher, und befleißt sich dabei einer ungemeinen Breite und Redseligkeit. Mancher von diesen Fehlern erklärt sich durch die eigenthümliche Art, wie das Werk großentheils zu Stande kam. Johannes schrieb nämlich, besonders während der Verfolgungen, Manches auf einzelne Blätter, die er dann später, soweit sie nicht verloren oder ihm abgenommen worden waren, da und dort, wann er sie eben fand, in seine Kirchengeschichte einfügte (S. 88). Er rühmt sich selbst wiederholt der Unparteilichkeit, aber diese Eigenschaft oder Tugend zierte ihn nur da, wo er über die Händel im Gremium der Monophysiten selbst berichtet, während er sich den Orthodoxen gegenüber von der Pflicht, unparteiisch zu sein, gar sehr emancipirte. Sichtlich leidenschaftlich sind namentlich seine Referate über die beiden Patriarchen Johannes Scholastikus und Eutychius von Constantinopel, während er den bekannten Johannes Jejunator viel freundlicher behandelt — weil er die Monophysiten in Ruhe ließ. — Uebrigens ist das vorliegende Werk trotz seiner Mängel eine für die Kirchengeschichte sehr wichtige

und reichhaltige, ja für mehrere Partien derselben die beste und ergiebigste Quelle. Dieß gilt namentlich in Betreff der Einführung des Christenthums in Nubien bei den Völkerschaften der Nabadäer (Nobadus) und Alodäer (Alodajus), worüber man bisher nahezu gar nichts wußte, wovon aber Johannes in Buch IV. Kap. 6 ff. und Kap. 49 ff. ausführlich handelt.

Hiernach kam ein alexandrinischer Monophysit Julianus unter der Regierung Justinians zuerst auf den Gedanken, diesen Völkern an der östlichen Grenze der Thebais (Oberägypten) das Evangelium zu verkünden. Die Kaiserin Theodora, eine Freundin der Monophysiten, billigte seinen Plan und sprach für ihn bei dem Kaiser. Justinian faßte den Gedanken im Allgemeinen wohlgefällig auf, schickte jedoch statt des Monophysiten einen orthodoxen Missionär ab sammt Geschenken für den König der Nabadäer, und befahl seinem Statthalter in Thebais, ihm für die Reise den nöthigen Vorschub zu leisten. Aber auch Theodora sandte ihren Julianus nach Oberägypten und ließ dem Statthalter drohen, es werde ihm den Kopf kosten, wenn er nicht ihren Missionär unterstütze. Der Statthalter leitete nun alle Vorbereitungen so ein, daß sich Julian scheinbar gegen seinen Willen der zur Reise nöthigen Führer und Kameele zuerst bemächtigte, und der kaiserliche Missionär warten mußte. So gelangte Julian im J. 550 zum Könige der Nabadäer, brachte ihm einen Brief der Kaiserin und gewann ihn und sein Volk in zweijähriger Thätigkeit für den christlichen Glauben in monophysitischer Fassung. Die Neubekehrten wurden der benachbarten Diöcese Philä in der Thebais zugetheilt. Was Julianus begonnen, setzte 18 Jahre später ein anderer Monophysit Longinus fort,

im J. 571, und wurde der erste Bischof und eigentliche Apostel Nubiens. Von dieser Mission hörend, wollte auch der König der benachbarten Alodäer (im ehemaligen Meroe) Christ werden und bat um temporäre Ueberlassung des Longinus. Da dieser eben nach Aegypten zurückgekehrt war, aber sich aus Furcht vor dem Zorne des Kaisers, der ihn nicht nach Nubien gehen lassen wollte, versteckt hielt, schickten die (monophysitischen) Kirchenvorsteher von Alexandrien (sede vacante seit dem Tode des Patr. Theodosius im J. 567) zwei andere Missionsbischöfe zu den Alodäern. Letztere nahmen sie aber nicht an und warteten mit ihrer Bekehrung, bis Longinus im J. 580 zurückkehrte (eine Geschichte der Bekehrung Nubiens hat H. Land, S. 172—193 unter Grundlegung der Angaben des Joh. von Ephesus bearbeitet).

Weitaus das Meiste, was Johannes von Ephesus mittheilt, bezieht sich auf die Geschichte der Monophysiten, und zwar a) auf ihre Verfolgung durch die Patriarchen und Kaiser von Constantinopel, und auf deren Bestreben, sie durch Güte oder Gewalt wieder mit der Kirche zu vereinigen (den dießfallsigen Inhalt stellte Land S. 105—128 zusammen), b) auf die bisher nicht gehörig gekannte innere Geschichte der Monophysiten, namentlich ihre Streitigkeiten unter einander selbst (zusammengestellt von Land, S. 128 ff.), und c) auf die aus den Monophysiten hervorgegangene räthselhafte Sekte der Tritheiten insbesondere. Die Notizen, welche Johannes von Ephesus gerade über letztere mittheilt, veranlaßte Dr. Schönfelder zu einer besondern Abhandlung über die Tritheiten, die er seiner Uebersetzung der Kirchengeschichte des Syrers beigab (S. 267—311), und die uns ebenso gelungen als interessant er-

scheint. Sie zerfällt in drei Abtheilungen: 1) Geschichte der tritheitischen Streitigkeiten; 2) Darstellung der tritheitischen Lehre, 3) Untersuchung über die eigenthümliche Auferstehungslehre der besondern tritheitischen Fraktion der Athanasianer oder Philoponiaker. — Der dogmenhistorische Werth dieser Abhandlung veranlaßt uns, ihre Hauptresultate kurz mitzutheilen. Vor Allem wird die schon von Assemani aufgestellte Ansicht, daß nicht Johannes Philoponus, sondern Johannes Ascosnaghes, Lehrer der Philosophie zu Constantinopel, Vater der tritheitischen Sekte sei, neubekräftigt. Neben ihm erscheinen die Bischöfe Conon von Tarsus und Eugen von Seleucia in Isaurien, sowie Athanasius, ein Enkel der Kaiserin Theodora (Justinians Gemahlin) und der alexandrinische Grammatiker Johannes, von seinem außerordentlichen Fleiße Philoponus genannt, als Häupter der Sekte. Namentlich ragte Conon hervor, weßhalb die Tritheiten auch Cononiten hießen. Sie waren sämmtlich Monophysiten, wurden aber von den übrigen Monophysiten wegen ihrer Lehre verabscheut und ausgeschlossen. Um festern Fuß zu fassen, wünschten sie eine Anzahl ihrer Anhänger zu Bischöfen weihen zu können. Da aber unter ihnen selbst nur zwei Bischöfe waren, Eugen und Conon, baten sie zuerst unsern Johannes von Ephesus, zu ihnen überzutreten und bei ihren Weihen als dritter mitzuwirken (nach c. 4 von Nicäa). Als er sie abwies, gewannen sie den Theonas, einen monophysitischen, aber von seinem eigenen Patriarchen Theodosius von Alexandrien abgesetzten Bischof. In Verbindung mit ihm nahmen sie jetzt sehr viele Weihen vor und verbreiteten ihre Sekte in Constantinopel, Athen, Corinth, Rom, Afrika und anderwärts. Zugleich stellten sie jetzt

(um's J. 567) an Kaiser Justin II. die Bitte, eine Disputation zwischen ihnen und ihren Gegnern (unter den Monophysiten) zu veranstalten, welche nun in der That zu Constantinopel unter dem Vorsitze des katholischen Patriarchen Johannes Scholastikus statthatte. Er sollte der unparteiische Schiedsrichter sein, während die Collokutoren lauter Monophysiten waren, einerseits die Tritheiten Conon und Eugen, andererseits Johannes von Ephesus (unser Kirchenhistoriker) und Paulus (später Patriarch von Antiochien) als Sprecher der gewöhnlichen Monophysiten. Die Disputation dauerte 4 Tage und endete zum Nachtheil der Tritheiten. Doch ging damit deren Sekte noch nicht unter, wie Assemani annahm. Bald darauf spaltete sie sich in zwei einander feindliche Fraktionen. Johannes Philoponus hatte außer seiner ersten Schrift „über den Polytheismus" noch eine zweite verfaßt und in ihr eine eigenthümliche Lehre über das Ende der Welt und die Auferstehung vorgetragen. Diese sichtbare Welt, meinte er, werde nicht bloß der Form, sondern auch der Materie nach vergehen und eine neue entstehen; ebenso vergehe auch unser Menschenleib nach Form und Materie und ein unverweslicher Leib werde von Gott geschaffen, mit dem sich dann die unsterbliche Seele verbinde (S. 301, 308, 309). Auf seine Seite trat alsbald Athanasius, während Conon und die meisten andern Tritheiten nur ein Vergehen der Form, nicht auch der Materie annahmen. So entstanden die Parteien der Cononiten und Athanasianer oder Philoponiaker.

Noch wichtiger ist, was von S. 279—297 über Entstehung und Charakter der diesen Fraktionen gemeinsamen tritheitischen Lehre selbst mitgetheilt wird. Vor Allem wird gezeigt, daß der Name „Tritheiten" nur ein Schmäh-

wort der Gegner war, während die fraglichen Häretiker selbst den Vorwurf, als lehrten sie mehrere Götter, auf's Bestimmteste zurückweisen. Dieser Vorwurf entstand aber per consequentiam dadurch, daß sie wie von drei göttlichen Personen so auch von drei göttlichen Naturen oder Usien sprachen (S. 282 ff.) Aber wie kamen sie dazu? Der Philosoph Philoponus suchte bei Aristoteles Hülfe gegen die Dyophysiten (Orthodoxen). Hier die Identificirung von Natur und Hypostase (= natura in abstracto und natura in concreto) findend (S. 293) entgegnete er den Dyophysiten: „wenn ihr zwei Naturen in Christus lehret, so müßt ihr auch zwei Hypostasen oder Personen in ihm annehmen, was absurd und offenbar häretisch ist" (S. 295). — Die Identificirung von Natur und Hypostase aber ist selbst wieder nur eine Folge des Nominalismus, welchen Philoponus aus Aristoteles entwickelte. Der Ausdruck „Natur", sagt er, ist doppelseitig. Einmal versteht man darunter die gemeinschaftliche Beschaffenheit einer Klasse oder Gattung von Einzeldingen, das Universale, das diesen Einzeldingen, z. B. allen Bäumen oder Pferden, zu Grunde liegt. Dieß ist die Natur (φύσις) in abstracto, und sie wird real nur in den Einzeldingen, gewinnt nur in ihnen ihre Subsistenz; sie sind die Natur in concreto (S. 286 ff.). Diesen philosophischen Satz auf die Theologie (im engern Sinn) ähnlich wie ein halbes Jahrtausend später Roscelin anwendend, gewann Philoponus seine Hauptsätze: a) Die den drei göttlichen Personen gemeinsame Wesenheit ist die göttliche Natur in abstracto, jede göttliche Person aber ist die göttliche Natur in concreto, und man muß darum wie von drei Personen, so von drei

göttlichen Naturen oder Usien (in concreto) sprechen (S. 289 f.). b) Die den drei göttlichen Personen gemeinsame Wesenheit ist nur ein Abstractum, ein Gattungsbegriff wie der Gattungsbegriff „Baum", und folglich ist die Einheit der göttlichen Natur nicht eine numerische, sondern specifische, d. h. nur eine solche Einheit, wie sie den Einzeldingen einer Gattung (species) gemein ist (S. 283 f. 291—294).

Eine Bestätigung seiner Ansicht fand Philoponus in dem nicht blos bei den Monophysiten (wie S. 295 angenommen ist), sondern auch bei den Orthodoxen üblichen Ausdruck: *μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* (vgl. meine Conciliengesch. Bd. II. S. 129). Hier werde offenbar von einer Natur des Logos im Unterschied von der Natur des Vaters ꝛc. gesprochen, und mit Recht, ja mit Nothwendigkeit; denn wenn man nur eine Natur in Gott annähme und von ihrer Menschwerdung spräche, so würde man ja nothwendig auch den Vater und Geist als incarnirt deklariren (S. 295 f.).

Bei Gelegenheit seiner Hauptuntersuchung, deren Resultat wir eben andeuteten, berichtigt der Verf. noch einige weitere, wenn auch untergeordnete, doch nicht unwichtige Punkte, z. B. daß die Condobauditen nicht, wie man bisher annahm, Tritheiten, vielmehr gerade Gegner derselben waren, und die Pluralität der Usien verwarfen (S. 278 f. u. 294.). Ganz richtig wird weiterhin gegen Walch (Ketzerhist. Bd. VIII. S. 752) gezeigt, daß die Petriten nicht zu den Gegnern der Tritheiten gerechnet werden dürfen, vielmehr gerade mit ihnen harmonirten und nur die Damianiten bekämpften, die einen Quaternar in die Gottheit einführend (daher Tetraditen genannt)

von einem gemeinsamen Gott sprachen, an dem die drei Personen participiren (S. 292 f.). Ebenso wird S. 304—307 nachgewiesen, daß der orthodoxe Patriarch Eutychius von Constantinopel (Mitte des 6ten Jahrh.) nicht einfach die Nichtauferstehungslehre des Philoponus (s. o.) recipirt habe, daß es sich vielmehr bei ihm lediglich darum handelte, von welcher Beschaffenheit der künftige Leib sein werde, ohne die Voraussetzung zu berühren, ob der auferstehende Leib mit dem „abgelegten“ der Zahl nach identisch sei. — Unerklärt ist der eigenthümliche Ketzername Sambatener oder Samobatener geblieben, welchen Johannes von Ephesus öfter gebraucht (vgl. S. 298). Schließlich bemerken wir noch, daß Johannes von Ephesus in Buch VI. Kap. 7 eine Geschichte erzählt, die mit der Legende von den 11,000 Jungfrauen einige Aehnlichkeit hat. Als der Perserkönig Khosroes I. Rushirvan d. Gr. im Jahre 543/44 über Marcian, den Feldherrn Justins II. gesiegt, die Städte Dara, Antiochien und Apamea erobert und mehrere hunderttausend Christen gefangen weggeschleppt hatte, wählte er davon 2000 Jungfrauen aus, um sie den im Innern seines Landes wohnenden Türken als Bräute zuzusenden. Sie aber zogen den Tod dieser Schmach und Entweihung vor, und stürzten sich sämmtlich unter dem Vorwande, baden zu wollen, in einen Fluß, an den sie auf dem Transporte zu den Türken gekommen waren.

Hefele.

4.

Die Leichenfeierlichkeiten im nachbiblischen Judenthum. Eine archäologische Studie von Dr. **J. Perles.** Breslau 1861. Preis: — 27 kr.

Die Gebräuche bei Todtenbestattung unter den Juden der nachbiblischen Zeit haben, ehe der Islam und die spätere Kabbala Einfluß auf dieselben gewannen, im allgemeinen den Charakter der Einfachheit und Ruhe an sich und bedingten sich einerseits durch den Glauben an das persönliche Fortleben der Seele, welcher eine maßlose Trauer um den Verstorbenen verbot und dem todten Körper als dem einstigen Wohnort des geschiedenen Geistes, in welchen dieser zurückkehren sollte, besondere Sorgfalt zuwenden hieß; anderseits beschränkten sie sich dadurch, daß nach jüdischer Ansicht in keiner Weise dem abgeschiedenen Geist durch Gebete und Sühnungen eine Hilfeleistung gereicht werden kann. — Man dachte sich zwischen dem todten Körper und dem geschiednen Geist einen noch mehrere Tage fortbestehenden Zusammenhang, weil die dieß- und jenseitige Welt ineinander hinein ragen und sich wie in einem Kuße berühren (נושקין זה לזה). Nach Einigen besteht sogar noch ein volles Jahr hindurch ein zeitweiliger Verkehr zwischen Seele und Körper. Nach dem Talmud muß der Körper zur Sühne und Läutrung der Erde zurückgegeben werden und erlangte diese in höherm Grad, wenn er im heiligen Land beerdigt wird, dessen Boden eine stärkere Sühnkraft besitzen sollte. Der Begräbnißort hieß Haus der Ewigkeit, vielleicht schon in biblischem Sprachgebrauch (Koh. 12, 5). Das Aufwühlen eines Grabes galt als solche Verruchtheit, daß

Simeon B. Jochai mit Beziehung auf dieses Schänden der Gräber äußerte: Wisse, daß die Leiden ihren Höhepunkt erreicht haben und harre auf das Eintreten der Messiaszeit (צפהלרגליו שלמשיח). Unter der Herrschaft der Parsen, welche die Beisetzung in der Erde verabscheuten, wurden häufig jüdische Gräber entweiht. Der Todesengel, aus lauter Augen bestehend, erscheint vor dem Sterbenden mit gezücktem Schwerte; an der Spize des Schwertes befindet sich ein Tropfen Galle, bei dessen Anblick der Sterbende vor Schrecken den Mund öffnet und mit der Galle, die später die Veränderung der Gesichtszüge bewirkt, den Tod einschlürft (Ab. Sar., Sohar). Der Leichnam wird gebadet, gesalbt und um die rasche Verwesung zu hindern, mit Metall- und Glasgefäßen oder Salz bedeckt. Der Eintritt des Todes wurde unter Trompetenschall zur öffentlichen Kenntniß gebracht und sämmtliche Bewohner des Ortes enthielten sich auf kurze Frist der Arbeit. Zwischen Tod und Beerdigung lag nur ein kurzer Zwischenraum (act. 5, 6. 10). Nakt begraben zu werden galt als Schande (האוחז סה״ת ערום נקבר ערום). Die Farbe des Leichengewandes war je nach Sitte weiß, schwarz, im Mittelalter auch roth, oder bunt. Die Kopfhaare wurden gewöhnlich abgeschoren; Frauen pflegten dieselben testamentarisch bestimmten Personen zu vermachen. Den Todten wurden verschiedene Gegenstände, die sie während des Lebens gebrauchten, mitgegeben, wie Dintenzeug, Schreibfeder, Schreibtafel, Schlüssel. Die Särge meist von Holz, auch von Stein; die Beerdigung in einer einfachen Binsenmatte war unehrenhaft und hatte nach dem Volksglauben zur Folge, daß der Geist des Bestatteten ans Grab gebannt war und sich dem Reigen der die Welt unsichtbar durchschwärmenden Geister nicht an-

schließen konnte (Berach. 18b). In Spanien bettete man später den todten Körper ohne jede weitere Hülle unmittelbar in die Erde, eine auf mystischer Anschauung beruhende Sitte, welche sich theilweise bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Wer dem Leichenzug begegnete, war verpflichtet, sich demselben anzuschließen. Der Leichenwagen wurde später allgemein üblich. In einigen Gegenden giengen, wie bei den Griechen, die Männer voran und die Frauen folgten der Bahre; doch gestattete man in den meisten Fällen den Frauen den Vortritt, weil — sie den Tod verursacht haben für immer (הנשים תחלה מפני שגרמו מיתה לעולם). Aus einem sie ebensowenig ehrenden Grunde mußten dieselben abgesondert von den Männern nach Hause gehen, weil nämlich der Todesengel vor ihnen, da sie des Todes Ursache geworden, hergieng und tanzte (מרקד ובא לפניהן). Berach. 51b. — Ein nothwendiges Zubehör des Leichenzuges bildeten außer den Fackeln und der Musik von Posaunen und Flöten die Nänien der Klageleute. Es gab nicht bloß praeficae, sondern auch Klagemänner. Leichenreden wurden, wie es scheint, nur bei angesehenen Personen gehalten und nach der Meinung der Juden von den Todten wie im Halbschlafe gehört, weßhalb Jemand einen Rabbi bat, daß er ihm einst eine ergreifende Leichenrede halten solle, „denn, fügte er hinzu, ich werde zugegen sein und deine Worte mitanhören.“ Bruchstücke einzelner Leichenreden aus den nächsten Jahrhunderten nach dem Untergang des jüdischen Staats haben sich erhalten; so erhielt ein angesehener Lehrer folgenden Nachruf: „Wenn die Flamme Cedern ergreift, was beginnt die Ysopstaude an der Wand? Wird Leviathan an der Angel heraufgezogen, was steht den Fischen des Sumpfes bevor“? u. s. w. Die Grab-

rede über einen andern wurde mit den Worten eingeleitet: „Der Freund (Gott) steigt hinab in seinen Garten (die Welt) zum Gewürzbeete Israel, um in den Gärten umherzustreifen und Rosen zu pflücken.“ —

Der allgemeine Begräbnißplatz lag gewöhnlich mindestens fünfzig Ellen von der Stadt entfernt, womöglich auf trockenem oder felsigem Boden. Grabstätten an offener Straße oder bei Kreuzwegen anzulegen, wie es in Griechenland Brauch war, verbot die Volkssitte; häufig fand aber die Beerdigung in Gärten statt. Die Rasen der Gräben zu betreten, galt als Mangel an Pietät („weißt du, was die Todten bei dieser That denken: die uns heute kränken, werden morgen schon hier unten ruhen!“ jer. Ber. p. II). Die Friedhöfe wurden häufig besucht, wie noch heute im Orient, und auf dem Grabe ausgezeichnet Frommer auch zu religiösen Vorträgen benützt, die bei hervorragenden Gelehrten an dem jedesmal wiederkehrenden Todestag erneut wurden. — Der Islam brachte, z. B. in Spanien, eine Menge abergläubischer Bräuche unter den Juden auf: man setzte sich auf die Gräber, betete zu den Todten um Heilung, Nachkommenschaft, tanzte auf denselben herum. — Nichtjüdischen Leichen wurde neben jüdischen ein Plaz gegönnt (Gitt. 61ᵃ), dagegen das Verbrechen noch an der letzten Ruhestätte des Thäters gekennzeichnet: der Selbstmörder erhielt nur einen Theil der gewöhnlichen Todtenehren, der anerkannt Lasterhafte wurde nicht neben den bewährten Frommen gebettet, Hingerichtete wurden vorläufig in abgesonderten Ruhestätten beerdigt, aus denen die Angehörigen der Verurtheilten das Knochengerüste nachträglich ins Familienbegräbniß übertragen konnten; doch ward auch hier später nach dem Grundsatz: de mortuis nil nisi bene gehan-

delt. — Die Verächtlichkeit der Todtengräber war sprichwörtlich („ärger als ein Todtengräber"). Die Gräber wurden schön und sorgfältig ausgestattet, was auch aus einer Legende hervorgeht, nach welcher die Nachbarvölker Palästina's Nebukadnezar zum Ueberfall des jüdischen Staates unter anderm durch die Worte reizten: die Grabeshöhlen der Juden sind prächtiger als deine Paläste (קברות שלהם מעולין מפלטירין שלך Synh. 96b). Die Bereitung des Grabes während der Lebenszeit hat sich bis auf die späteste Zeit erhalten. Ursprünglich setzte man die Leichen in Grabkammern bei, aus denen das Skelett nachträglich in einem Sarg in die Knochenhäuser gebracht wurde. Bei dieser zweiten Beerdigung wurde wieder eine (kürzere) Todtenfeier veranstaltet. Die Gräber waren theils gemeinschaftliche Grabeshöhlen, Hypogäen, theils ausgemauerte Gräber mit seitwärts verlaufenden Nischen und wurden äußerlich durch überkalkte Steine bezeichnet, in welchen der Verf. irrig die ersten Spuren der Grabsteine sucht. Man scheute sich nach der Beerdigung die Leiche aus welchem Grunde immer in ein anderes Grab zu übertragen, ausgenommen den Fall der Uebertragung ins Familienbegräbniß, „weil es dem Menschen angenehm, bei seinen Vätern zu ruhen". Die begleitende Menge mußte auf dem Rückweg von der Beerdigung an verschiedenen Stellen, wenigstens siebenmal anhalten, um theils den Verstorbenen zu preisen, theils den Trauernden Worte des Trostes zuzurufen. Man schied von dem Grab mit den Worten: Gehe hin in Frieden (לך בשלום). In älterer Zeit veranstaltete die Familie des Verstorbenen dem Volke eine Trauermahlzeit, eine Sitte, welche bei ihrer ungeheuern Ausartung, wie Josephus be-

merkt, zur Verarmung vieler Familien beitrug (de bello Jud. 2, 1, 1). Der Talmud weiß davon nichts mehr.

Dieses auszüglich der Schrift des Dr. Perles Entnommene mag zum Beweise dienen, daß derselbe einen nicht unwichtigen Beitrag zur nachbiblisch-jüdischen Alterthumskunde geliefert hat.

Himpel.

5.

Astarte. Ein Beitrag zur Mythologie des Orientalischen Alterthums. Von Dr. **Alois Müller.** Wien 1861. Preis: — 28 kr.

Ref. bringt diese Schrift Herrn Müllers hier zur Anzeige, weil sie mehrere nicht unwichtige Aufhellungen über das Wesen einer auch in die Geschichte der Israeliten häufig hereinragenden Göttergestalt bietet, und weil der auffallende Ton, in welchem theologische Stoffe und theologische Behandlungsweise des alten Testamentes im Verfolge der Abhandlung und beinebens besprochen werden, nicht unbemerkt und unerwiedert bleiben zu dürfen scheint. Die Schrift erweitert und berichtigt die Untersuchungen, welche Movers, dessen große Verdienste vom Verf. gebührend anerkannt und in Schutz genommen werden, in seinem Werke über die Phönizier auch über die Bedeutung und den Cult der Astarte niedergelegt hat. Deut. 7, 13 (28, 4. 18. 51) עשתרתצאנך erscheint H. M. als die Grundstelle für Erklärung des Namens der Astarte. Dieses Wort kann hier, wo ein streng monotheistischer Gesetzgeber

spricht, nicht in übertragener Bedeutung, welche ihm die alten Uebersetzungen gewöhnlich vindiciren, gebraucht sein, sondern bedeutet dasselbe was Gen. 30, 42 קשרים, starke junge Schafe. Die Wurzel עשת in der Bedeutung: stark sein, ist durch Derivate und durch Zusammenhang mit verwandten Wurzeln, sowie das davon durch die Bildungssilbe or abgeleitete Adjektiv aschthor, fem. aschthoreth durch analoge Wortbildungen gesichert (S. 14). Der Umstand, daß das Wort späteren Uebersetzern der Bibel nicht mehr klar war, ist von geringer Bedeutung, da es ein eben nur vorzüglich unter Hirten üblicher terminus für die kräftige Wintergeburt war, dagegen hat die Auffassung jener Deuteronomstelle, welche von dem Begriff der Astarte als einer Göttin der Fruchtbarkeit ausgeht, und noch von Gesenius in s. Veneres pecoris und Fürst in der Concordanz (soboles gregis, propter vim Veneris procreatricem) festgehalten wird, unverkennbare Schwierigkeiten gegen sich. Schon durch Windischmann in seiner Abhandlung über die persische Anaïtis ist die Ansicht von Movers über die oberasiatische Herkunft der Astarte und ihre siderische Bedeutung widerlegt. Das Wesen dieser Göttin wurzelt, wie das der ihr eng verwandten Aschera in tellurischen Anschauungen. Wie in dieser die fruchtbare Kraft der Natur sich darstellte, ihr durch den Einfluß der Sonne angeregtes Vermögen zu reichsten Hervorbringungen, so erweckte auch die von der Sonnengluth bewirkte Verödung die Aufmerksamkeit des Menschen, welcher die Ursachen derselben zu furchterregenden Gottheiten gestaltete. Nach der weiblichen Seite erschien diese Gottheit nun als eine „Gewaltige", aschthoreth, welcher Baal als Moloch, als zerstörende, vernichtende Macht zugesellt wurde. Als solcher

war er Sonnengott κατ' ἐξοχήν und vertrat die Sonne nach ihren zerstörenden Wirkungen, welche der Mensch vorzugsweise kennen lernte und in ihren verderblichen Aeußerungen fürchtete. In dem Baal als παρεδρος der Aschera erkannte man die wohlthätige Wärme, in demselben als παρεδρος der Astarte die verderbliche Gluth der Sonne. Es ist dem Verf. auch gegen Movers zuzugeben, daß der altkanaanitische Baalsdienst durch Samuel nicht so ausgerottet worden ist, daß er aus dem Reiche ganz verdrängt wurde, daher auch der spätere Baalsdienst, wie er seit Ahab im A. T. beschrieben wird, nicht bloß eine Copie des Tyrischen, sondern der hin und wieder neu auflebende altkanaanitische war. Nur ist dieß nicht aus Deut. 16, 21 f. zu erweisen, denn dieses Verbot setzt keineswegs eine Jahrhunderte fortgesetzte Uebung des Aschera-Cultes voraus, wie dem Verf. dünkt, dem das Deuteronom sehr späten Ursprungs ist, sondern sieht in den schlimmen Anfängen jenes Götzendienstes im mosaischen Zeitalter eine noch schlimmere künftige Entwicklung voraus, der es begegnen will. Der Cult des Tyrischen Baal, welchen Ahab befestigte, bestand nun neben dem altsyrischen.

Der Verf. geht auf den Nachweis der Astarte und ihres Cultes in der hellenischen Mythologie ein. Sie erscheint hier als Europa (רבה, dann הרבה mit dem Art., die Große,), die auch nach Pott semitischen Ursprungs und später hellenisirt worden ist. Diese Ableitung des Namens der Göttin, welcher auf unsern Welttheil übertragen worden ist, ist unstreitig die natürlichste und ansprechendste. Europa ist nicht, wie Movers u. A. annehmen, eine finstere Unterweltsgöttin, sondern eine Lichtgottheit, als welche sie ihr Symbol, der strahlende Mond, und die ihr zu Corinth

gefeierten Spiele mit Fackellauf erweisen. Der kretische Stiergott, welcher die Europa vom phönicischen Gestade raubt, hat seine Attribute vom kanaanitischen Moloch und wird in der classischen Mythe zu Zeus. Der Europa-Mythus bedeutet die Verbreitung des Astarte-Baal-Cultes nach Westen.

Ueberall sind zahlreiche Belege zu Handen, welche die gewonnenen Ergebnisse erklären und stützen und von ausgebreiteter Gelehrsamkeit und geschärftem Sinn des Verf. für mythologische Untersuchungen Zeugniß geben. Um so mehr ist zu bedauern, daß derselbe durch ganz ungerechtfertigte Angriffe bald auf die Authentie einzelner Alttestam. Bücher, bald auf die Vertheidiger derselben und durch die haltlosesten längst verschollen geglaubten Vermuthungen über die Religionsgeschichte Israels seine Schrift zu entstellen für gut befunden hat. S. 7 wird dem Verfasser „oder besser Compilator" der Bücher Richter und Samuels [1]) die Kenntniß des Unterschiedes der beiden Gözen Aschera und Astarte abgesprochen und soll der „jahvistische Compilator" den Molochcult so viel als möglich mit dem Mantel der Vergessenheit zu bedecken suchen. Warum? bekommen wir bald zu hören. S. 9 werden die verschiedenen Bedeutungen, welche Hieronymus dem schwierigen und sämmtlichen alten Versionen nicht mehr deutbaren Worte aschtharoth gegeben, als „Beitrag zur Critik für die (sic!) hebräischen Kenntnisse" des Kirchenvaters mitgetheilt; aber die S. 9 aus Schriften des Hieronymus beigebrachten Stellen scheinen dem Verf. selbst zu beweisen, daß jene Unsicherheit in der Feststellung der Bedeutung des schwierigen

1) „wohl Samuel selbst?!!!" fügt der Verf. in Parenthese bei. Ueber diesen Beisaz mag ein Aufrufzeichen genügen.

Wortes nicht hoch anzurechnen ist. Die Bücher Samuels und der Richter werden S. 8, „weil dem Redakteur derselben bereits Aschera und Astarte als identisch galten", in das Zeitalter Esra's herabgesetzt und in einer Anmerkung die „paar Seiten" des bekannten Traktates von Spinoza, welche die canonischen Schriften des A. T. behandeln, für „weit mehr werth erklärt, als alle auf Orthodoxie basirenden Einleitungen ins A. T. מכריע את כלם". An Ingrimm, diese orthodoxen Bücher niederzuwerfen, scheint es in der That auch dem Verf. nicht zu fehlen. Nach S. 10 ist der Verf. des Deuteronomiums ein zelotischer Gesezgeber, vermuthlich, weil er den kanaanitischen Moloch-Cult etwas unceremoniös behandelt, etwa wie G. M. die auf Orthodoxie basirenden Einleitungen, S. 18 wird König David als Prototyp des „im syrischen Götterwesen so prägnant ausgesprochenen und eben durch seine Extreme (Wollust und Grausamkeit) typischen semitischen Charakters" hingestellt, dabei aber nicht erklärt, wie der jehovistische Compilator, welcher Hinweisungen auf den Molochscult in der Geschichte Israels so beeifert wegschaffte, bei David gerade die Attribute des syrischen Götterwesens so unverhüllt stehen ließ. Baal = Moloch, der Gemahl der Astarte wurde, wenn dem Verf. (S. 22 f.) zu glauben ist, als Nationalgott bis zur Erhebung des Jehovathums zur Staatsreligion unter Josias verehrt, wohl nur unter dem Bilde des Stiers dargestellt, auch in Jerusalem, denn „jedenfalls mußte in Jerusalem derselbe Gott sein, der dem Volke nunmehr in Dan und Bethel geboten wurde. Unmöglich hätte es sich sonst so ruhig mit demselben begnügt; oder wer ist zufrieden, wenn man ihm einen Stein für Brod bietet? Seit Erbauung des Nationaltempels in Jerusalem hatte hier die

Nationalhauptgottheit ihren fast ausschließlichen Sitz. Hier im Nationalheiligthum stand ihr Bild.“ Um es kurz zu sagen, H. M. bekennt sich frischweg zu der Ansicht, die Hebräer hätten den gräulichen Moloch = Astartedienst bis über die Mitte des siebenten Jahrhunderts herab als Nationalcult gehabt, in Jerusalem sei im Salomonischen Tempel sein Stierbild gestanden, im Thal Hinnom seien ihm die Menschenopfer gefallen, von Staats wegen, so gut wie in Tyrus oder Carthago, erst sehr spät sei die Reaktion des Prophetenthums, welches die Jehovareligion emporbrachte, durchgedrungen und nun, etwa im sechsten und fünften Jahrhundert, das gesammte ältere Schriftthum im Sinn dieser Reaktion umgearbeitet und neue Schriften verfaßt worden, welche das Jehovathum in die alten Zeiten der Nation zurückverlegten. Hienach muß der Verf. auch Erscheinungen, welche an sich unverfänglich sind, wie daß die Symbolik des Hüttenfestes den ursprünglichen Charakter desselben als eines Baal-Aschera-Festes nicht verkennen lasse, schief auslegen und findet eine Menge Reticenzen und eine gewisse Geheimthuerei in den prophetischen und andern canonischen Schriften, in welchen die Spuren des noch nicht gar lange abgeschafften nationalen Gözendienstes sorgfältig verwischt wurden, denn erst Jeremia bewirkte nach unserm Verf. den gänzlichen Sturz der alten volksthümlichen S t a a t s religion und baute auf deren Trümmern eine geläuterte ideale Auffassung des Nationalgottes, nunmehr Jehova's. Um den Bau zu krönen, wird auch Jos. 10, 12 ff. die Erzählung vom Stillstand der Sonne und des Mondes für jahvistisch gefärbt gehalten und nach Ghillany eine Beziehung auf Moloch und Astarte darin gefunden, zuletzt gar der hohe Stammvater des Volkes,

Abraham mit Sara in den syrischen Olymp verwiesen (S. 32 f.). Neu ist an all dem nichts, als die Zuversicht, womit hier wieder einmal die Pyramide auf die Spize gestellt, die ganze Geschichte Israels gradezu umgedreht und mit dem geschlossen wird, was ihre gottgeweihte Grundlage war. Wenn der Molochscult sich allmälig zur Jehovareligion hinauf geläutert hat, so soll es unbestritten sein, daß aus thierischen Keimen und Anlagen zulezt ein vernünftiger Mensch geworden ist, denn jenes, was den lebendigen Gott aus dem kanaanitischen Stiergözen entstehen läßt, ist noch das größere Wunder. Gegen solche Ausführungen sind doch selbst weniger gelungene Heilungsversuche in den „auf Orthodoxie basirenden Einleitungen" grüne Weide und ist nach des Ref. Meinung nicht schwer zu entscheiden, auf welcher Seite die größere Unbefangenheit und Folgerichtigkeit sich finde.

Himpel.

Inhaltsverzeichniß

des

vierundvierzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen.

III. Urkunden.

IV. Literarischer Anzeiger.